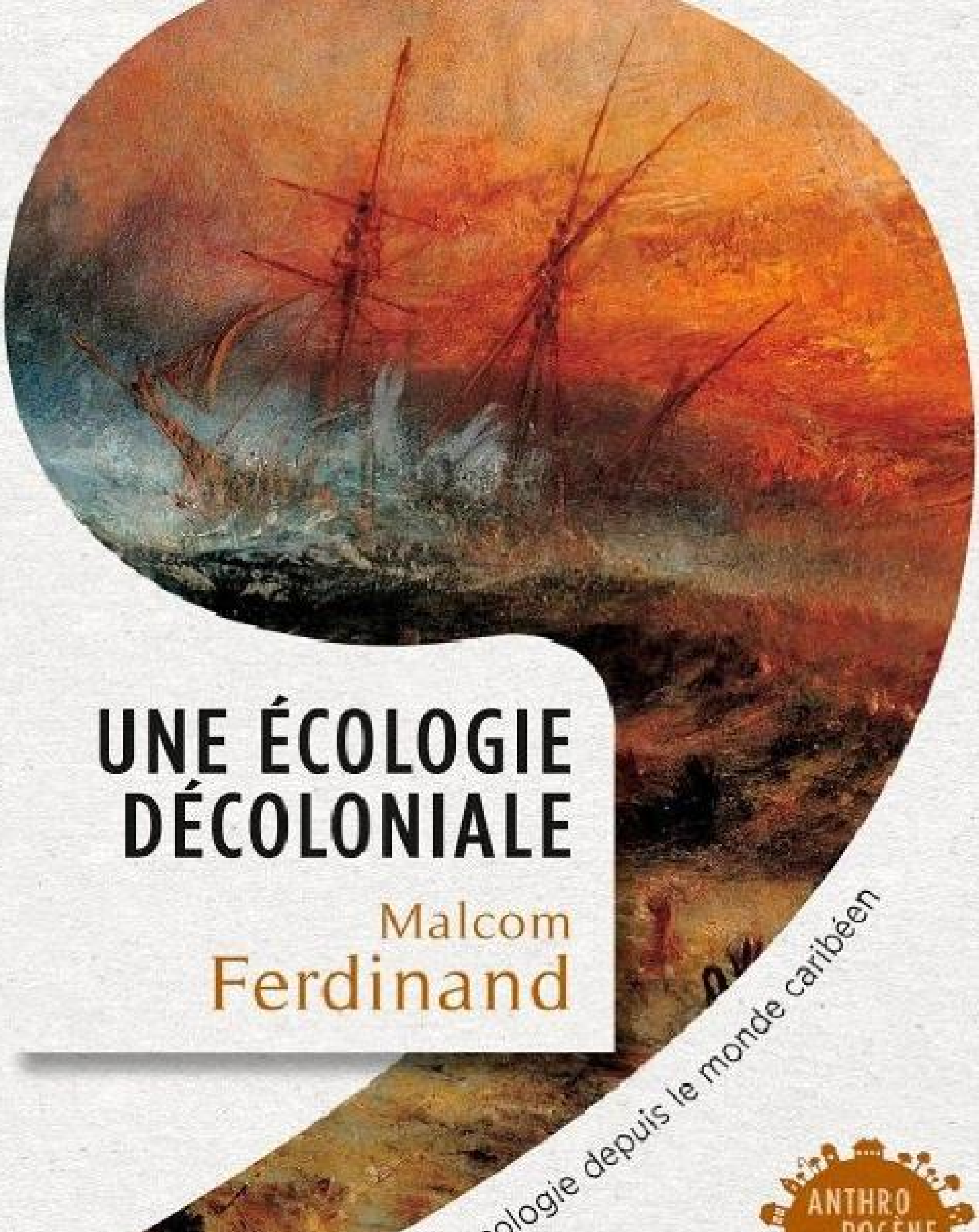


UNE ÉCOLOGIE DÉCOLONIALE

Malcom Ferdinand

Penser l'écologie depuis le monde caribéen

ANTHROPOCÈNE SEUIL

VISIT…

LANZAROTE Caliente.com

Malcom Ferdinand

UNE ÉCOLOGIE DÉCOLONIALE

Penser l'écologie depuis le monde caribéen

Éditions du Seuil
57, rue Gaston-Tessier, Paris XIXe

DANS LA MÊME COLLECTION

L'Événement Anthropocène
La Terre, l'histoire et nous
Christophe Bonneuil, Jean-Baptiste Fressoz, 2013

Les Apprentis sorciers du climat
Raisons et déraisons de la géo-ingénierie
Clive Hamilton, 2013

Toxique planète
Le scandale invisible des maladies chroniques
André Cicolella, 2013

Nous sommes des révolutionnaires malgré nous
Textes pionniers de l'écologie politique
Bernard Charbonneau, Jacques Ellul, 2014

L'Âge des low tech
Vers une civilisation techniquement soutenable
Philippe Bihouix, 2014
Prix de la fondation de l'écologie politique 2014

La Terre vue d'en haut
L'invention de l'environnement global
Sebastian Vincent Grevsmühl, 2014

Ils changent le monde !
1001 initiatives de transition écologique
Rob Hopkins, 2014

Nature en crise
Penser la biodiversité
Vincent Devictor, 2015

Comment tout peut s’effondrer
Petit manuel de collapsologie à l’usage des générations présentes
Pablo Servigne, Raphaël Stevens, 2015

Crime climatique Stop !
L’appel de la société civile
Collectif, 2015

Sortons de l’âge des fossiles
Manifeste pour la transition
Maxime Combes, 2015

La Part inconstructible de la Terre
Critique du géo-constructivisme
Frédéric Neyrat, 2016

La Grande Adaptation
Climat, capitalisme et catastrophe
Romain Felli, 2016

Comment les économistes réchauffent la planète
Antonin Pottier, 2016

Un nouveau droit pour la Terre
Pour en finir avec l'écocide
Valérie Cabanes, 2016

Une écosophie pour la vie
Introduction à l'écologie profonde
Arne Næss, 2017

Homo detritus
Critique de la société du déchet
Baptiste Monsaingeon, 2017

Géopolique d'une planète déréglée
Le choc de l'Anthropocène
Jean-Michel Valantin, 2017

Sentir-penser avec la Terre
Une écologie au-delà de l'Occident
Arturo Escobar, 2018

Notre empreinte cachée
Tout ce qu'il faut savoir pour vivre d'un pas léger sur la Terre
Babette Porcelijn, 2018

La Part sauvage du monde
Penser la nature dans l'Anthropocène
Virginie Maris, 2018

Une autre fin du monde est possible
Vivre l'effondrement (et pas seulement y survivre)
Pablo Servigne, Raphaël Stevens, Gauthier Chapelle, 2018

Cyberminimalisme
Face au tout-numérique, reconquérir du temps, de la liberté et du bien-être
Karine Mauvilly, 2019

Le bonheur était pour demain
Les rêveries d'un ingénieur solitaire
Philippe Bihouix, 2019

La Recomposition des mondes
(roman graphique, postface d'Alain Damasio)
Alessandro Pignocchi, 2019

Lettre à la Terre
Et la Terre répond
Geneviève Azam, 2019

ISBN 978-2-02-138850-3

© Éditions du Seuil, octobre 2019

www.seuil.com

Ce document numérique a été réalisé par Nord Compo.

Pour ma mère Nadiège,
mon père Alex et Carolin.

Aux luttes des naufragés
et quêtes écologistes d'un monde.

Table des matières

Titre

DANS LA MÊME COLLECTION

Copyright

Dédicace

Prologue - Une double fracture coloniale et environnementale : la Caraïbe au cœur de la tempête moderne

Première partie - La tempête moderne - Violences environnementales et ruptures coloniales

1. - L'habiter colonial : une terre sans monde

2. - Les matricides du Plantationocène

3. - La cale et le négrocène

4. - Le cyclone colonial

Deuxième partie - L'arche de Noé - Quand l'environnementalisme refuse le monde

5. - L'arche de noé : l'embarquement ou l'abandon du monde

6. - Reforester sans le monde (Haïti)

7. - Le paradis ou l'enfer des réserves (Porto Rico)

8. - La chimie des maîtres (Martinique et Guadeloupe)

9. - Une écologie coloniale : au cœur de la double fracture

Troisième partie - Le navire négrier - Sortir de la cale de la modernité, en quête d'un monde

10. - Le navire négrier : le débarquement hors-monde

11. - L'écologie Marronne : fuir le Plantationocène

12. - Rousseau, Thoreau et le marronnage civil

13. - Une écologie décoloniale : sortir de la cale

Quatrième partie - Un navire-monde - Faire monde par-delà la double fracture

14. - Un navire-monde : la politique de la rencontre

15. - Prendre corps au monde : renouer avec une terre-mère

16. - Alliances interespèces : cause animale et cause nègre

17. - Une écologie-du-monde : sur le pont de la justice

Épilogue - Faire monde face à la tempête

Remerciements

Notes

Joseph Mallord William Turner, *Slavers Throwing Overboard the Dead and Dying, Typhoon Coming On*, 1840.
(© Museum of Fine Arts, Boston.)

Prologue

MON-EBOOK

Une double fracture coloniale et environnementale : la Caraïbe au cœur de la tempête moderne

> Bien entendu, nous ne sommes qu'un fétu de paille dans cet océan déchaîné, mais Messieurs, tout n'est pas pour autant perdu, il n'y a qu'à tâcher de gagner le centre de la tempête.
>
> AIMÉ CÉSAIRE,
> Une tempête

Une tempête moderne

Une colère rouge recouvre le ciel, les vagues s'agitent, l'eau monte, les oiseaux s'affolent. Les vents tourbillonnants enroulent les destructions des écosystèmes de la Terre, les esclavages des non-humains tout autant que les violences guerrières, les inégalités sociales, les discriminations raciales et les dominations des femmes.

La sixième extinction de masse d'espèces est en cours, les pollutions chimiques percolent dans les aquifères et les cordons ombilicaux, le réchauffement planétaire s'accélère et la justice mondiale reste inique. La violence gagne l'équipage, des corps enchaînés sont abandonnés aux profondeurs marines et des mains marronnes cherchent l'espoir. Les cieux tonnent haut et fort : le navire-monde est en pleine tempête moderne. Comment faire face à la tempête ? Quel cap rechercher ?

Cet essai est une contribution à la quête d'un cap avec ceci de particulier qu'il fait de la Caraïbe sa mer de pensée. Pour les Européens du XVIe siècle, le mot « Caraïbe », nom des premiers habitants de l'archipel, désignait des sauvages et cannibales[1]. À l'instar du personnage Caliban de la pièce La Tempête de Shakespeare, « Caraïbe » signifierait une entité dépourvue de raison dont l'arraisonnement par les colonisations européennes et leurs sciences ferait émerger profits économiques et savoirs objectifs. Cette perspective coloniale persiste aujourd'hui dans la représentation touristique de la Caraïbe telle une pause de sable dépeuplé en dehors du monde. Penser l'écologie depuis le monde caribéen est un renversement de cette perspective, porté par la conviction que les Caribéens, hommes et femmes, parlent, agissent, pensent le monde et habitent la Terre[2].

À l'annonce du déluge écologique, nombreux sont ceux qui se précipitent vers une arche de Noé, se souciant peu des abandonnés à quai ou des asservis à l'intérieur même du navire. Face à la tempête écologique, le sauvetage de « l'humanité » ou de la « civilisation » exigerait un tel abandon du monde. Cette désolante perspective est démasquée par le navire négrier à l'image du navire Zong au large de la Jamaïque en 1781, peint par William Turner en couverture. À la seule idée de la tempête, certains sont enchaînés

sous le pont et d’autres sont jetés par-dessus bord. Les effondrements environnementaux ne touchent pas tout le monde de la même façon et n’effacent aucunement les effondrements sociaux et politiques déjà en cours. Une double fracture persiste entre ceux qui craignent la tempête écologique à l’horizon et ceux à qui le pont de la justice fut refusé bien avant les premières rafales. Véritable œil de la tempête, la Caraïbe amène à appréhender celle-ci depuis la cale de la modernité. Par ses imaginaires créoles de résistance et ses expériences de luttes (post)coloniales, la Caraïbe permet une conceptualisation de la crise écologique associée à la quête d’un monde défait de ses esclavages, de ses violences sociales et de ses injustices politiques : une écologie décoloniale. Cette écologie décoloniale est un chemin vers l’horizon d’un monde commun à bord d’un navire-monde, vers ce que j’appelle une écologie-du-monde. Trois propositions philosophiques guident ce chemin.

L’arche de Noé ou la double fracture coloniale et environnementale

La première proposition part du constat d’une double fracture coloniale et environnementale de la modernité qui sépare l’histoire coloniale et l’histoire environnementale du monde. Celle-ci se remarque par le décalage entre les mouvements environnementaux et écologistes d’une part, et les mouvements postcoloniaux et antiracistes d’autre part, qui s’expriment dans les rues comme dans les universités sans se parler. Cette fracture se révèle aussi quotidiennement par l’absence criante de Noirs et de personnes racisées dans les arènes de production de discours environnementaux comme dans les outils théoriques utilisés pour

penser la crise écologique. Loin de l'essentialisation a priori de l'anthropologie scientifique du XIXe siècle, par les termes « Noirs », « Rouges », « Arabes » ou « Blancs », je me réfère à la construction de la hiérarchie raciste de l'Occident qui a abouti à ce que plusieurs personnes sur Terre aient pour condition d'être associées à une race, inventant des Blancs au-dessus de non-Blancs[3]. Du fait de cette dissymétrie, par le terme « racisés », je me réfère à ces autres, non-Blancs, dont l'humanité a été et est mise en question par ces ontologies raciales, et qui se traduit de fait par une essentialisation discriminante[4]. Que cette hiérarchie soit une construction sociopolitique qui n'ait plus aucune valeur scientifique[5] ne devrait pas, en retour, aboutir à la négation des réalités sociales et expérientielles qui en résultent – par exemple en refusant de les nommer –, de leurs violences et rapports de domination, y compris dans les discours, pratiques et politiques de l'environnement[6].

Aux États-Unis, une étude de 2014 montre que les minorités restent sous-représentées dans les organisations environnementales gouvernementales et non gouvernementales, les plus hautes positions étant majoritairement occupées par des hommes Blancs, diplômés et de classe moyenne[7]. Une situation similaire existe en France. Les personnes racisées issues de l'immigration coloniale et postcoloniale qui ramassent les ordures des villes, nettoient les places et institutions publiques, conduisent les bus, les trams et les métros, celles qui servent les repas chauds dans les réfectoires universitaires, livrent le courrier, soignent les malades dans les hôpitaux, celles dont l'accueil souriant à l'entrée des établissements est le gage de sécurité, sont généralement absentes des arènes universitaires, gouvernementales et non gouvernementales soucieuses de l'environnement. Alors, des spécialistes de l'environnement prennent régulièrement la parole

dans les conférences en faisant comme si tout ce monde, leurs histoires, leurs souffrances et leurs luttes demeurent sans conséquence sur la manière de penser la Terre. En découle l'absurdité d'une préservation de la planète qui se manifeste par l'absence de ceux « sans qui, écrivait Aimé Césaire, la terre ne serait pas la terre[8] ». Ou bien cette fracture est complètement occultée derrière l'argument fallacieux que les non-Blancs ne se soucieraient pas de l'environnement. Ou bien celle-ci est cantonnée à un sujet annexe au « véritable » objet de l'écologie. Ici, je propose de faire de cette double fracture un problème central de la crise écologique, qui bouleverse les manières dont celle-ci est pensée et ses traductions politiques.

D'un côté, la fracture environnementale découle de ce « grand partage »[9] de la modernité, l'opposition dualiste qui sépare nature et culture, environnement et société, établissant une échelle verticale de valeurs plaçant « l'Homme » au-dessus de la nature. Elle se révèle à travers les modernisations techniques, scientifiques et économiques de maîtrise de la nature, dont les effets se mesurent à l'ampleur des pollutions de la Terre, de la perte de biodiversité, du bouleversement du climat et à l'aune des inégalités de genre, des misères sociales et des vies jetables engendrées[10]. Le concept d'« Anthropocène » popularisé par Paul Crutzen, Prix Nobel de chimie en 1995, atteste les conséquences de cette dualité[11]. Il désigne la nouvelle ère géologique qui succède à l'Holocène où les activités des humains deviennent une force majeure affectant durablement les écosystèmes de la Terre. Cette fracture recouvre aussi une homogénéisation horizontale et cache les hiérarchisations internes de part et d'autre. D'un côté, les termes « planète », « nature » ou « environnement » cachent la diversité des écosystèmes, des lieux géographiques et des non-humains qui les

constituent. Les images de forêts luxuriantes, de montagnes enneigées et de réserves naturelles masquent celles des natures urbaines, des bidonvilles et des plantations. Sont aussi masqués les conflits internes entre les mouvements de préservation de la nature et ceux de la cause animale, la fracture animale, ainsi que les hiérarchisations propres à cette dernière où les animaux sauvages « nobles » (ours blancs, baleines, éléphants ou pandas) et animaux de compagnie (chiens et chats) sont placés au-dessus des animaux d'élevage (vaches, cochons, moutons ou thons)[12]. De l'autre côté, les termes « Homme » ou anthropos masquent la pluralité des humains, mettant en scène des hommes et des femmes, des riches et des pauvres, des Blancs et des non-Blancs, des chrétiens et des non-chrétiens, des malades et des bien portants.

Valorisation ↓	Planète, Environnement, Nature	Ours blancs, loups, aigles, tigres, éléphants, baleines…	Vaches, cochons, poules, moutons, agneaux, thons, saumons, crevettes, lambis…
		Fracture animale	
		Nature vierge, *wilderness* Forêts, montagnes, étangs, parcs, safaris…	Villes, natures urbaines, bidonvilles, plantations, champs de pétrole, banlieues, élevages, abattoirs…
	Fracture environnementale		
	Homme, Humain, *anthropos*	Homme Blanc, chrétien, diplômé et de classe aisée.	Humains, hommes, femmes, pauvres, malades, racisés, Noirs, Rouges, Jaunes, Arabes, indigènes, musulmans, juifs, bouddhistes, jeunes, homosexuels, âgés, handicapés…
	Valorisation et homogénéisation ←		

La fracture environnementale.

J’appelle « environnementalisme » l’ensemble des mouvements et courants de pensée qui tentent de renverser la valorisation verticale de la fracture environnementale sans toucher à l’échelle de valeurs horizontale, c’est-à-dire sans remettre en cause les injustices sociales, les discriminations de genre et dominations politiques ou la hiérarchie des milieux de vie et sans se soucier de la cause animale. L’environnementalisme procède ainsi d’une généalogie apolitique de l’écologie comportant ses figures telles celles du promeneur solitaire et son panthéon de penseurs dont Jean-Jacques Rousseau, Pierre Poivre, John Muir, Henry David

Thoreau, Aldo Leopold ou Arne Næss[13]. Il s'agit principalement d'hommes Blancs, libres, seuls et de classe aisée, dans des sociétés esclavagistes et post-esclavagistes face à ce qui est alors désigné par « nature ». En dépit des désaccords sur sa définition, l'environnementalisme reste préoccupé par une « nature », caressant la douce illusion que ses conditions sociopolitiques d'accès[14] et ses sciences demeureraient en dehors de la fracture coloniale.

Depuis les années 1960, des mouvements écologistes abordent les échelles de valeurs verticales et horizontales. L'écoféminisme, l'écologie sociale et l'écologie politique adossent la préservation de l'environnement à une exigence d'égalité hommes/femmes, de justice sociale et d'émancipation politique. En dépit de leurs riches apports, ces contributions écologistes font peu de place aux questions raciales et coloniales. La constitution coloniale et esclavagiste de la modernité est voilée par la prétention d'universalité de théories socio-économiques, féministes ou juridico-politiques. Dans le tournant vert des années 1970, les disciplines de lettres et humanités se sont confrontées à la fracture environnementale tout en glissant sous le tapis la fracture coloniale. L'absence de penseurs racisés spécialistes de ces questions saute aux yeux. De l'université aux arènes gouvernementales et non gouvernementales, les mouvements critiques de la fracture environnementale ont délimité un espace Blanc, majoritairement masculin au sein de pays postcoloniaux, pluriethniques et multiculturels où se pensent et se redessinent les cartes de la Terre et les lignes du monde.

D'un autre côté, figure une fracture coloniale soutenue par les idéologies racistes de l'Occident, son eurocentrisme religieux, culturel et ethnique, et ses désirs impériaux d'enrichissement, dont

les effets se manifestent à travers les asservissements des peuples premiers de la Terre, les violences infligées aux femmes non européennes, les guerres de conquêtes coloniales, les arrachements des traites négrières, les souffrances des esclavages, les multiples génocides et crimes contre l'humanité. La fracture coloniale sépare les humains et les espaces géographiques de la Terre entre colons européens et colonisés non européens, entre Blancs et non-Blancs, entre chrétiens et non-chrétiens, entre maîtres et esclaves, entre métropoles et colonies, entre pays du Nord et pays du Sud. Remontant au moins à l'époque de la reconquête espagnole qui expulsa les musulmans de la péninsule Ibérique, et l'arrivée de Christophe Colomb aux Amériques en 1492, cette fracture place le colon, son histoire et ses désirs au sommet de la hiérarchie des valeurs, et leur subordonne les vies et les terres des colonisés ou anciennement colonisés[15]. De même, cette fracture homogénéise les colons, les réduisant à l'expérience d'un homme Blanc, tout en réduisant l'expérience des colonisés à celle d'un homme racisé. Au cours de l'histoire complexe du colonialisme, cette ligne fut contestée de part et d'autre, et prit différentes formes[16]. Néanmoins, elle perdure encore aujourd'hui, renforcée par les marchés libéraux et l'économie capitaliste.

Valorisation ↓	Colonisé/esclave colonie	Homme racisé (Noir, Rouge, Jaune), chrétien et non-chrétien, hétérosexuel.	Hommes et femmes racisés, riches, pauvres, malades, citadins, paysans, handicapés, jeunes, âgés, homosexuels.
	Fracture coloniale		
	Colon/maitre métropole	Homme Blanc, chrétien, diplômé et de classe aisée, hétérosexuel.	Hommes, femmes, handicapés, pauvres, malades, jeunes, âgés, citadins, paysans, homosexuels.
	Valorisation et homogénéisation ←		

La fracture coloniale.

Des premières résistances des Amérindiens et des esclaves du XVe siècle aux mouvements antiracistes contemporains en passant par les luttes anticoloniales aux Amériques, en Afrique, en Asie et en Océanie, cette fracture coloniale est remise en cause, dénonçant la valorisation verticale du colon face au colonisé. L'anticolonialisme, l'antiesclavagisme et l'antiracisme représentent l'ensemble des actions et courants de pensée qui déconstruisent cette échelle verticale de valeurs. L'histoire montre néanmoins que ceux-ci n'ont pas toujours touché à l'échelle horizontale de valeurs, maintenant par endroits des rapports de domination entre hommes et femmes, entre riches et pauvres, entre citadins et paysans, chrétiens et non-chrétiens, entre Arabes et Noirs chez les colonisés comme chez les colons. En réponse, des mouvements comme l'afroféminisme et les pensées décoloniales ébranlent à la fois les échelles de valeurs verticale et horizontale, articulant les décolonisations à

l’émancipation des femmes, à la reconnaissance des différentes orientations sexuelles, aux différentes confessions religieuses, ainsi qu’à une justice sociale. Cependant, les enjeux proprement écologiques du monde restent relégués à l’arrière-plan.

La double fracture de la modernité désigne le mur épais entre les deux fractures environnementales et coloniales, la véritable difficulté à les penser ensemble et à tenir en retour une double critique. Cette difficulté n’est toutefois pas vécue de la même façon de part et d’autre, et ces deux champs n’en portent pas une responsabilité égale. Du côté environnementaliste, cette difficulté provient d’un effort d’invisibilisation de la colonisation et de l’esclavage dans la généalogie d’une pensée écologique, produisant en retour une écologie coloniale, voire une écologie de l’arche de Noé. À travers le concept d’Anthropocène, Crutzen promeut avec d’autres un récit de la Terre qui efface l’histoire coloniale, alors que son pays de citoyenneté, le royaume des Pays-Bas, est un ancien empire colonial et esclavagiste allant du Suriname à l’Indonésie en passant par l’Afrique du Sud, et qu’il est aujourd’hui constitué de six territoires ultramarins dans les Caraïbes[17].

En France hexagonale, les mouvements écologistes n’ont pas fait des luttes anticoloniales et antiracistes des éléments centraux de la crise écologique. Celles-ci restent anecdotiques voire impensées au sein de l’abondante critique de la technique, y compris du nucléaire, par Bernard Charbonneau, Jacques Ellul, André Gorz, Ivan Illich, Edgar Morin et Günther Anders. Sont minorés les dommages causés par les essais nucléaires réalisés en terres colonisées à l’image des 210 essais français en Algérie puis en Polynésie de 1960 à 1996, mais aussi le pillage minier de l’Afrique par la Grande-Bretagne et la France, l’exploitation des sous-sols des terres des Aborigènes en Australie, des Premières Nations au

Canada, des Navajos aux États-Unis et de la main-d'œuvre Noire pour l'uranium de l'Afrique du Sud de l'apartheid[18]. Outre la transformation de l'Hexagone, l'énergie nucléaire française s'est appuyée sur son empire colonial, usant des mines au Gabon, au Niger et à Madagascar – usage prolongé à travers la Françafrique – tout en exposant les mineurs à l'uranium et au radon[19]. Mettre de côté ce fait colonial, c'est masquer les oppositions au nucléaire émises par des mouvements anticoloniaux telles que l'exigence du désarmement portée par la conférence de Bandung de 1955, le refus panafricaniste de Kwame Nkrumah, Bayard Rustin et Bill Sutherland de « l'impérialisme nucléaire » et des essais français en Algérie, la dénonciation par Frantz Fanon d'une course à l'armement nucléaire qui maintient la domination du tiers-monde ou les demandes contemporaines de justice des Polynésiens[20]. En occultant les conditions coloniales de production de la technique, l'on passe à côté des alliances possibles avec des critiques anticoloniales de la technique.

Certes, quelques ponts ont existé à travers les engagements de René Dumont pour les paysans du tiers-monde, la dénonciation par Robert Jaulin et Serge Moscovici des ethnocides des Amérindiens et leur collaboration avec le groupe « Survivre et vivre » débouchant sur une critique de l'impérialisme scientifique au service de l'Occident, et de rares soutiens aux citoyens ultramarins[21]. Aujourd'hui, Serge Latouche est l'un des seuls à placer l'exigence décoloniale au cœur des enjeux écologiques[22]. Malgré ces rares ponts, l'autre colonisé n'a pas occupé une place parlante importante au sein du mouvement écologiste français, renvoyé avec « son » histoire à un en-dehors renforcé par le mirage d'une dichotomie Nord/Sud. Il en résulte une sympathie-sans-lien où les soucis des autres là-bas sont admis sans pour autant en reconnaître les liens

matériels, économiques et politiques avec l'ici. Il va alors de soi que l'histoire des pollutions environnementales et des mouvements écologistes « en France » se pense sans ses anciennes colonies et ses outre-mer[23], que l'histoire de la pensée écologique se conçoive sans aucun penseur Noir[24], que le mot « antiracisme » ne fasse pas partie du vocabulaire écologique[25] et, surtout, sans que ces absences posent problème. Avec les expressions de « réfugiés climatiques » et de « migrants de l'environnement », des écologistes semblent découvrir avec affolement le phénomène migratoire, tout en faisant table rase des migrations historiques coloniales et postcoloniales constitutives de la France depuis les Antilles, l'Afrique, l'Asie et l'Océanie. Persiste ainsi un embarras cognitif et politique à reconnaître que les outre-mer abritent 80 % de la biodiversité nationale et 97 % de sa zone maritime économique, sans problématiser le fait que ses habitants soient maintenus dans des situations de pauvreté, et aux marges des représentations politiques et imaginaires de la France[26]. Par-delà les sympathies-sans-lien, la rencontre des mouvements et pensées écologistes de l'Hexagone avec l'histoire coloniale de la France et ses « autres citoyens[27] » n'a pas encore eu lieu.

De cette invisibilisation découle, note Kathryn Yusoff, un « Anthropocène Blanc » dont la géologie efface les histoires des non-Blancs[28], un imaginaire occidental de la « crise écologique » qui efface le fait colonial[29]. Il persiste encore une arrogance coloniale de la part des actuels « collapsologues » à parler d'un effondrement nouveau alors même qu'ils occultent les liens avec les colonisations modernes, les esclavages et racismes, les génocides des peuples autochtones et destructions de leurs milieux[30]. Dans son livre Effondrement, Jared Diamond décrit les sociétés postcoloniales d'Haïti et du Rwanda à travers un exotisme condescendant qui les

place dans un lointain hors-monde, ne faisant intervenir aucun scientifique ou penseur de ces pays. Ces personnes « plus africaines en apparence[31] », selon Diamond, sont réduites au rôle de victimes sans savoir. La constitution coloniale du monde et les résultantes inégalités dans la production scientifique sont passées sous silence[32]. La prétention d'universalité de l'Anthropocène serait suffisante à absoudre les critiques de l'universalisme discriminant de l'Occident[33]. Pourtant, se pourrait-il qu'une entreprise globale qui, du xve au xxe siècle, était fondée sur l'exploitation des humains et non-humains, y compris la décimation de millions d'indigènes des Amériques, d'Afrique, d'Asie et d'Océanie, le transbordement forcé de millions d'Africains et les esclavages multiséculaires, n'ait aucune relation matérielle ou philosophique avec la pensée écologique aujourd'hui ? La crise écologique et l'Anthropocène seraient-ils les nouvelles expressions du « fardeau de l'homme Blanc[34] » à sauver « l'Humanité » d'elle-même ? Fracture.

De l'autre côté, les racisés et les subalternes qui se confrontent aux refus répétés du monde ressentent quotidiennement cette double fracture dans leurs chairs comme dans leurs histoires. Le « voile » de W. E. B. Du Bois prolongé par la « double conscience de la modernité » de Paul Gilroy, les « dessous de la modernité » d'Enrique Dussel, ces « masques Blancs » sur les peaux Noires de Frantz Fanon ou les peaux Rouges de Glen Coulthard ne sont que différentes manières d'en décrire les violences[35]. De 1492 à aujourd'hui, il faut avoir en tête les incommensurables résistances et luttes de la part des colonisés et esclaves, hommes et femmes, pour exiger un traitement humain, exercer des métiers, préserver leurs familles, participer à la vie publique, pratiquer leurs arts, leurs langues, prier leurs dieux et s'asseoir à la même table du monde. Ceux qui portent le poids du monde voient pourtant leurs luttes telles

que la révolution haïtienne réduites au silence[36]. Dans les quêtes de dignité ciblant d'abord les questions d'identité, d'égalité, de souveraineté et de justice, les enjeux environnementaux sont perçus comme la prolongation d'une domination coloniale qui resserre les cales, accentue les souffrances des racisés, des pauvres et des femmes, et prolonge ce silence colonial.

De là découle une alternative dommageable. Ou bien la méfiance légitime envers l'environnementalisme conduit à passer à côté des enjeux d'une préservation écologique de la Terre. Les luttes écologistes seraient sinon une « utopie blanche[37] », à tout le moins peu importantes face à l'immense tâche d'une reconquête des dignités. Ou bien, paradoxalement, dans leurs appels estimables à une sensibilité écologique, des penseurs postcoloniaux tels que Dipesh Chakrabarty et Souleymane Bachir Diagne se défont de leurs outillages théoriques pour adopter les mêmes termes, échelles et historicités environnementalistes de « sujet global », de « Terre totale » ou d'« humanité en général »[38]. L'on occulte la durabilité des violences et toxicités psychiques, sociopolitiques et écosystémiques des « ruines de l'empire[39] ». On sous-estime de même l'écologie coloniale des ontologies raciales, qui rattache toujours des racisés et des colonisés aux espaces psychiques, physiques et sociopolitiques que sont les cales du monde. Qu'il s'agisse d'espaces de non-représentation juridique et politique (l'esclave), celui du non-être (le Nègre), celui de l'absence de logos, d'histoire, de culture (le sauvage), celui du non-humain (l'animal), de l'inhumain (le monstre, la bête), celui du non-vivant (camps et nécropoles), ou qu'il s'agisse de lieux géographiques (Afrique, Amériques, Asie, Océanie), de zones d'habitat (ghettos, banlieues), ou d'écosystèmes soumis à la production capitaliste (navires négriers, plantations tropicales, usines, mines, prisons). En retour, l'importance du souci

pour le milieu écologique et les non-humains dans les quêtes (post)coloniales d'égalité et de dignité reste minorée. Fracture.

Voici la double fracture. Soit l'on remet en cause la fracture environnementale à condition de maintenir le silence de la fracture coloniale de la modernité, de ses esclavages misogynes et de ses racismes. Soit l'on déconstruit la fracture décoloniale à condition d'abandonner les enjeux écologiques. Pourtant, en laissant de côté la question coloniale, les écologistes négligent le fait que les colonisations historiques tout autant que le racisme structurel contemporain sont au centre des manières destructrices d'habiter la Terre. En laissant de côté la question environnementale et animale, les mouvements antiracistes et postcoloniaux passent à côté des formes de violence qui exacerbent les dominations des personnes en esclavage, des colonisés et des femmes racisées. Cette double fracture a pour conséquence d'établir l'arche de Noé comme métaphore politique adéquate de la Terre et du monde face à la tempête écologique, enfermant les cris d'appel de monde au fond de la cale de la modernité.

Le navire négrier ou la cale de la modernité

Afin de panser cette double fracture, ma deuxième proposition fait du monde caribéen la scène de pensée de l'écologie. Pourquoi la Caraïbe ? D'abord parce que c'est ici que l'Ancien Monde et le Nouveau Monde se nouèrent pour la première fois, tentant de faire de la Terre et du monde une seule et même totalité. Véritable œil du cyclone de la modernité, la Caraïbe est ce centre où l'accalmie ensoleillée fut à tort confondue en paradis, point fixe d'une

accélération globale aspirant les villages africains, les sociétés amérindiennes et les voiles européennes. Ce « monde caribéen » concentre alors les expériences du monde depuis les histoires coloniales et esclavagistes, depuis les dessous de la modernité qui ne se limitent pas aux frontières géographiques du bassin caribéen. Ce geste est une réponse à l'absence de ces expériences caribéennes dans les discours écologistes qui prétendent pourtant remettre en cause cette même modernité. Si des chercheurs se sont intéressés aux conséquences écologiques de la colonisation dans la Caraïbe et dans l'Amérique du Nord, aux conséquences du réchauffement climatique et aux politiques environnementales contemporaines, la Caraïbe y apparaît le plus souvent comme le lieu d'expérimentations de concepts venus d'ailleurs[40]. Est maintenu ce regard colonial d'un savant qui, en partance du Nord, embarque dans sa valise les concepts à expérimenter dans une Caraïbe non savante, et repart avec les fruits d'un savoir nouveau, capable en retour de prescrire la marche à suivre. Une telle approche occulte les conditions impériales qui ont permis dans les Caraïbes et les autres espaces coloniaux le développement de sciences telles que la botanique, l'émergence du mouvement de conservation de forêts[41], la genèse du concept de biodiversité[42], et passe sous silence les autres formes de savoirs du milieu et du corps déjà présentes[43]. Surtout, l'on passe à côté de ces critiques écologistes caribéennes qui vont « par-delà le sable et le soleil », tenant ensemble justice sociale, antiracisme et préservation des écosystèmes[44].

A contrario, je fais du monde caribéen une scène de pensée de l'écologie. Penser l'écologie depuis le monde caribéen est la proposition d'un déplacement épistémique des pensées du monde et de la Terre au cœur de l'écologie, c'est-à-dire un changement de

scène des productions de discours et de savoirs. Au lieu de la scène d'un homme Blanc libre, diplômé et de classe aisée qui se balade dans les campagnes de la Géorgie comme John Muir, dans la forêt de Montmorency comme Jean-Jacques Rousseau, ou autour de l'étang de Walden comme Henry David Thoreau, je propose d'adopter une autre scène qui se déroulait historiquement au même moment : celle des violences infligées à des hommes et des femmes en esclavage, dominés socialement et politiquement à l'intérieur de la cale du navire négrier. Les rapports de pouvoir Nord/Sud, les racismes, les esclavages historiques et modernes, les rancœurs, les peurs et les espoirs constitutifs des expériences du monde sont placés au cœur du navire à partir duquel la tempête écologique est appréhendée.

Au sein d'une compréhension binaire de la modernité[45] opposant nature et culture, colons et indigènes, cette proposition met en avant les expériences de troisièmes termes de la modernité. Je parle de ceux qui furent déconsidérés quand la défense des Amérindiens contre les conquérants espagnols par le prêtre Bartolomé de Las Casas au XVIe siècle, célèbre dans la controverse de Valladolid en 1550, s'accompagne de suggestions répétées de « s'approvisionner » en Afrique et de développer le commerce triangulaire[46]. Ni modernes ni autochtones, ce sont plus de 12,5 millions d'Africains qui furent arrachés à leurs terres du XVe au XIXe siècle. Ce sont des centaines de millions de personnes qui furent esclaves, maintenues pendant des siècles dans un rapport hors-sol dans les Amériques[47]. Par-dessus la condition sociale d'esclaves coloniaux, ces personnes furent aussi considérées comme des « Nègres », êtres-objets d'un racisme politique et scientifique qui les renvoie soit à une immanence inextricable avec la nature, soit à une irresponsabilité pathologique indépassable.

Pourtant, lesdits Nègres nouèrent eux aussi des rapports à la nature, des écoumènes, des manières de se rapporter aux non-humains et de se représenter le monde. Il se trouve que ces conceptions furent marquées par les esclavages, par l'expérience du transbordement, par cette discrimination politique et sociale en Afrique, en Europe et dans les Amériques pendant plusieurs siècles[48]. Oui, il existe aussi une écologie des transbordés par les traites européennes, une écologie qui entretient des continuités avec les communautés indigènes africaine et amérindienne mais n'est réductible ni à l'une ni à l'autre. Une écologie qui s'est forgée dans la cale d'une modernité : une écologie décoloniale.

L'écologie décoloniale articule la confrontation des enjeux écologiques contemporains avec l'émancipation de la fracture coloniale, avec la sortie de la cale du navire négrier. L'urgence d'une lutte contre le réchauffement climatique et la pollution de la Terre est imbriquée dans l'urgence des luttes politiques, épistémiques, scientifiques, juridiques et philosophiques, visant à défaire les structures coloniales du vivre-ensemble et des manières d'habiter la Terre qui maintiennent les dominations de personnes racisées, et particulièrement les femmes, dans la cale de la modernité. Cette écologie décoloniale s'inspire de la pensée décoloniale initiée par un groupe de chercheurs et militants d'Amérique latine tels qu'Anibal Quijano, Arturo Escobar, Catherine Walsh et Walter Mignolo qui travaillent à défaire une compréhension du pouvoir, des savoirs et de l'être héritée de la modernité coloniale et de ses catégories raciales. Ils insistent sur ces autres pensées du monde depuis ces « espaces qui ont été réduits au silence, refoulés, diabolisés, dévalués par le chant triomphant et autosatisfaisant de l'épistémologie, la politique, l'économie modernes et ses dissensions internes[49] ».

L'écologie décoloniale que je propose se démarque de ce courant par la focale centrale mise sur les expériences des troisièmes termes de la modernité et du navire négrier, les expériences fondamentales dans la Caraïbe de ces Noirs africains transbordés, réduits en esclavage[50]. Ce geste rejoint celui de la philosophie africana qui fait réémerger les pensées, histoires et philosophies des Africains et Africains-Américains à l'image du travail de Valentin Mudimbe, Cheikh Anta Diop, Cédric Robinson, Sylvia Wynter, Souleymane Bachir Diagne, Nadia Yala Kisukidi, Gordon Lewis et Norman Ajari[51]. Cette écologie décoloniale vise à restaurer les dignités des Noirs dans le sillage des combats d'Aimé Césaire et de Maryse Condé, de Toussaint Louverture et de Rosa Parks, de Harriet Tubman et de Malcolm X, de Frantz Fanon et de Christiane Taubira. Enfin, penser depuis la cale du négrier est aussi une question de genre. La séparation fréquente à l'intérieur de la cale plaçant hommes d'un côté, et femmes et enfants de l'autre, souligne les différences d'oppression à l'intérieur de ces troisièmes termes. L'écologie décoloniale rejoint pleinement les critiques féministes et singulièrement afroféministes qui montrent les intrications des dominations de genre dans les constitutions racialistes des États-nations telles celles d'Elsa Dorlin, de Kimberlé Crenshaw, d'Eleni Varikas, de bell hooks et d'Angela Davis[52].

Il ne s'agit pas d'une écologie qui s'appliquerait aux racisés et aux territoires anciennement colonisés, une étagère de plus à une bibliothèque déjà constituée, comme le proposent certains[53]. L'écologie décoloniale ébranle le cadre environnementaliste de compréhension de la crise écologiste en incluant dès le départ la confrontation à la fracture coloniale du monde et en pointant une autre genèse du souci écologique. Dans cette direction, je rejoins les avancées des courants de la justice environnementale[54] et de

l'écocritique postcoloniale[55]. Les concepts de « racisme environnemental », de « colonialisme environnemental », d'« impérialisme écologique », d'« orientalisme vert » décrivent comment les pollutions et dégradations environnementales tout autant que certaines politiques de préservation renforcent les dominations exercées sur les pauvres et les racisés[56]. La critique de la destruction des écosystèmes de la planète est alors intimement liée aux critiques des dominations coloniales et postcoloniales, et aux exigences d'égalité. C'est une telle lutte écologico-politique que le romancier haïtien Jacques Roumain mit en scène dans Gouverneurs de la rosée en 1944[57]. En 1950, Aimé Césaire dénonçait les méfaits du colonialisme sur les colonisés et sur les « économies naturelles » :

> On m'en donne plein la vue de tonnage de coton ou de cacao exporté, d'hectares d'oliviers ou de vignes plantés. / Moi, je parle d'économies naturelles, d'économies harmonieuses et viables, d'économies à la mesure de l'homme indigène désorganisées, de cultures vivrières détruites, de sous-alimentation installée, de développement agricole orienté selon le seul bénéfice des métropoles, de rafles de produits, de rafles de matières premières[58].

En 1961, Fanon associait déjà le processus de décolonisation politique à une refondation des manières d'habiter la Terre, à une nouvelle enquête du rapport au milieu, ouvrant la porte à d'autres formes d'énergie y compris solaire :

> Le régime colonial a cristallisé des circuits et on est contraint sous peine de catastrophe de les maintenir. Il faudrait peut-être tout recommencer, changer la nature des exportations et non pas seulement leur destination, réinterroger le sol, le sous-sol, les rivières et pourquoi pas le soleil[59].

C’est en réponse à un capitalisme global et à des accords postcoloniaux qui maintiennent par la contrainte militaire et financière ces manières destructrices d’habiter la Terre et poursuivent la domination des anciens colonisés et des racisés, que le sociologue africain-américain Nathan Hare déclare en 1970 que la « véritable solution à la crise environnementale est la décolonisation des Noirs[60] ». De même, Thomas Sankara dénonça en 1986 à Paris « le pillage colonial [qui] a décimé nos forêts sans la moindre pensée réparatrice pour nos lendemains[61] ». Sankara rappela alors que « cette lutte pour l’arbre et la forêt est surtout une lutte anti-impérialiste. Car l’impérialisme est le pyromane de nos forêts et de nos savanes[62] ».

C’est aussi ce qu’affirmèrent les participants du premier Sommet environnemental des peuples de couleur en 1991 à Washington, associant la protection de la Terre-mère à l’exigence décoloniale et antiraciste[63]. La biologiste kényane Wangari Maathai, qui reçut le prix Nobel de la paix 2004 pour ses engagements écologistes et féministes à travers le Mouvement de la Ceinture verte, rappelle les blessures infligées à la Terre par les entreprises coloniales soutenues par des disciples chrétiens, qui dévalorisèrent les pratiques de peuples indigènes tels que les Kikuyus du Kenya, pratiques reconnues aujourd’hui pour leur rôle protecteur de la biodiversité[64]. En cela, l’écologie décoloniale s’inspire d’un

ensemble de mouvements écologistes dans les Caraïbes. De l’Assaupamar en Martinique à Casa Pueblo à Porto Rico en passant par le Mouvement paysan Papaye en Haïti, des luttes du peuple saramaka au Suriname pour la sauvegarde de sa forêt au mouvement féministe et écologiste afro-colombien mené par Francia Márquez, un ensemble de personnes articulent une préservation de l’environnement à la quête d’un monde défait de ses inégalités (post)coloniales et des rapports de pouvoir légués par l’esclavage. C’est en ces termes que Márquez accepta le prix Goldman pour l’environnement de 2018 :

> Je fais partie d’un processus, d’une histoire de lutte et de résistance qui a commencé quand mes ancêtres furent emmenés en esclavage en Colombie, je fais partie d’une lutte contre le racisme structurel, d’une lutte continuelle pour la liberté et la justice, partie de ces gens qui gardent l’espoir d’un mieux-vivre, partie de toutes ces femmes qui ont recours à l’amour maternel pour préserver leurs terres comme terres de vie, qui élèvent leurs voix pour arrêter la destruction des rivières, des forêts et des zones humides […][65].

L’écologie décoloniale est un cri multiséculaire de justice et d’appel de monde.

Un navire-monde : le monde comme horizon de l’écologie

La troisième proposition consiste à faire du monde le point de départ et l'horizon de l'écologie. Je suis en cela les intuitions de Hannah Arendt, André Gorz et Étienne Tassin pour qui la nature, sa défense et la crise écologique engagent avant tout le monde[66]. Le « monde » est ici à distinguer de la « Terre » ou du « globe » avec lesquels il est bien souvent confondu. Le monde serait donné d'emblée avec pour preuve la solidarité physique du globe et des écosystèmes de la Terre. Or, contrairement à la Terre, le monde ne va pas de soi. Nos existences sur Terre seraient bien désolées si elles ne s'inscrivaient pas aussi au sein de multiples relations sociales et politiques avec d'autres, humains et non-humains. Si la Terre et ses équilibres écosystémiques constituent les conditions de possibilité de vies collectives, le monde en question est d'une nature différente, précise Arendt :

> […] l'entre-deux physique, du-monde est, en même temps que ses intérêts, recouvert et comme surchargé d'un entre-deux tout différent qui est fait d'actes et de paroles et qui doit son origine exclusivement au fait que les hommes agissent et parlent en s'adressant directement les uns aux autres[67].

Cet entre-deux fait d'actes et de paroles n'est pas réductible à ses scènes matérielles, ni aux cercles intimistes des communautés d'appartenance ou aux échanges économiques des marchés. L'enjeu pour l'expérience collective du monde des bourses et autres arènes transactionnelles des finances et économies globales est bien différent de celui des manifestations gardiennes des démocraties ou de celui des arènes parlementaires. Aussi la globalisation et la mondialisation correspondent-elles à deux

processus différents, voire opposés. Le premier est l'extension totalisante, la répétition standardisée à l'échelle du globe d'une économie inégalitaire destructrice des cultures, des mondes sociaux et de l'environnement. La seconde est l'ouverture par l'agir politique d'un vivre-ensemble, l'horizon infini de rencontres et de partage[68]. La difficulté se révèle quand les scènes publiques où s'imaginent les lois et les manières de vivre ensemble sont usurpées par les intérêts capitalistes d'un marché libéral, notamment par des lobbies. La crise écologique est aussi la manifestation de ce que Gorz désigne comme la « colonisation du monde vécu[69] » et ce que Félix Guattari nommait dans son écosophie le « Capitalisme Mondial Intégré[70] », c'est-à-dire les processus par lesquels les intérêts financiers de certaines entreprises et certains groupements tels que Monsanto-Bayer ou Total dictent au reste du monde les manières violentes et inégalitaires d'habiter la Terre.

Sans doute la prégnance des aspects concrets des dégradations écologiques a poussé certaines approches théoriques à se concentrer uniquement sur les dimensions économiques et matérielles de la crise écologique – la nature étant incluse dans la matière – et à poursuivre la confusion entre globe et monde. Ainsi les brillantes analyses de « l'écologie-monde » de Jason Moore[71] inspirées par Fernand Braudel et Immanuel Wallerstein, celles des écomarxistes de la political ecology, ou celles de l'histoire environnementale globale[72] souffrent paradoxalement des mêmes maux qu'elles dénoncent : elles font de la sphère matérielle des forces physiques économiques affectant la Terre, la principale focale de compréhension du monde. Certes, cette compréhension globale de la crise écologique en termes d'empreintes terrestres, d'« échanges écologiques inégaux[73] » ou de « limites planétaires[74] » révèle les inégalités entre ceux qui consomment

l'équivalent de 3 ou 4 planètes et ceux qui ne vivent de presque rien. Pourtant, les puissances des paroles et de l'agir politique sont mises de côté à la faveur de ce que l'on peut mesurer. Reste ce que l'on ne peut quantifier, les souffrances, les espoirs, les luttes, les victoires, les refus et les désirs.

Cette proposition rejoint l'insistance des anthropologues et sociologues sur les autres formes de faire monde chez les peuples premiers qui ne partagent pas la fracture environnementale moderne[75]. Cependant, ma proposition de faire du monde l'horizon de l'écologie ne traduit pas celle de l'adoption de certaines techniques de rapports au milieu, aux écosystèmes, aux esprits et aux êtres humains. Partant de la pluralité constitutive des existences humaines et non humaines sur Terre, des différentes cultures, prendre le monde comme objet de l'écologie, c'est ramener au centre la question de la composition politique entre ces pluralités et donc d'un agir ensemble. Cette approche politique du monde, au sens grec de polis, sort l'écologie de la seule question de l'oïkos (économique ou environnemental), car si la Terre est bien parsemée de maisonnées, espaces fertiles de vie et d'échanges avec elle, la Terre n'est pas notre maison. Si ces écoumènes sont fondamentaux l'on ne saurait réduire la Terre à un seul oïkos global. C'est ramener la Terre au seul cadre d'un enjeu de propriété (à qui est la maison ?), à l'image de la course impériale à l'accaparement de « territoires » et de « ressources », et de pouvoir (qui la commande ?), comme dans la Grèce ancienne où un homme-citoyen asservit hommes, femmes, enfants de la maisonnée et repousse les étrangers. C'est retomber dans la pensée violente du territoire et de l'identité-racine décriée par Édouard Glissant[76], faisant de la Terre un oïkos colonial et esclavagiste, et conservant le modèle de l'écologie coloniale.

La Terre est la matrice du monde. Dans cette perspective, l'écologie est une confrontation à la pluralité, aux autres que moi, visant l'instauration d'un monde commun. C'est à partir de l'instauration cosmopolitique d'un monde entre les humains, avec les non-humains, que la Terre peut devenir non pas seulement ce que l'on partage, mais ce que l'on a « en commun, sans le posséder en propre[77] ». Cet horizon du monde proposé par Arendt est enrichi dans deux sens différents qui n'étaient pas ses préoccupations. Il est créolisé et traversé par la reconnaissance des expériences coloniales et esclavagistes des Caraïbes, et il est prolongé par la reconnaissance politique de la présence des non-humains, donnant lieu à un monde entre les humains, avec les non-humains. Si la nature et la Terre ne sont pas identiques au monde, ici, le monde inclut la nature, la Terre, les non-humains et les humains tout en reconnaissant différentes cosmogonies, qualités et manières d'être en relation les uns avec les autres.

Penser l'écologie depuis le monde ne peut avoir comme point de départ un point hors-sol, hors-monde, hors-planète, ni s'énoncer depuis un être sans corps, sans couleur, sans chair et sans histoire. Si l'histoire de la Terre ne se réduit pas à la modernité occidentale et son ombre coloniale – l'Asie et le Moyen-Orient connurent aussi leurs empires et colonialismes –, ici, c'est depuis cette ombre que je souhaite contribuer à la pensée de la Terre et du monde avec cet essai. Mon point de départ fut la Caraïbe et ses multiples expériences, avec une accentuation particulière sur la Martinique, île où je suis né. Je parle d'abord en mon nom, depuis mon corps et les expériences de ma terre natale. Je. Homme Noir martiniquais, j'ai vécu les dix-huit premières années de ma vie dans la commune rurale de Rivière-Pilote et dans l'en-ville de Schœlcher, et les seize suivantes en Europe, en Afrique et en Océanie. Je ne parlerai pas

non plus à partir des catégories usuelles de « l'Homme » ou de l'« homme », comme nous y invite l'écrivaine caribéenne Sylvia Wynter. Ce vocable traduit surtout la surreprésentation de l'homme Blanc de classe aisée qui souhaite usurper l'humain et sa pluralité constituante[78]. En prétendant désigner à la fois le mâle de l'espèce humaine et l'espèce entière, ce mot perpétue l'invisibilisation des femmes, de leurs places, de leurs actions, comme des exactions qui sont commises à leur égard. L'« Homme » n'a jamais agi ni habité la Terre, ce sont toujours des humains, des personnes, des groupes, des ensembles hybrides humains/non-humains qui agissent, qui luttent et qui se rencontrent sur Terre[79]. Faire du monde le point de départ et l'horizon de l'écologie, c'est essentiellement aborder la crise écologique à partir de l'interrogation suivante : comment faire monde entre les humains, avec les non-humains sur Terre ? Comment construire un navire-monde face à la tempête ? Telles sont les questions qui guident l'écologie-du-monde.

Gagner le centre de la tempête

Ces trois propositions, celles de penser la tempête écologique à l'aune de la double fracture coloniale et environnementale (l'arche de Noé), depuis la cale de la modernité (le navire négrier) et vers l'horizon d'un monde (le navire-monde), me permettent de suivre l'invitation liminaire d'Aimé Césaire à « gagner le centre de la tempête ». Gagner le centre de la tempête n'est pas la recherche d'une temporaire accalmie des maux du monde. Dans l'œil du cyclone, si l'on prête l'oreille, l'on peut entendre les hurlements des laissés-pour-compte de l'hécatombe. Gagner le centre de la tempête est une invitation à se confronter aux causes des accélérations

destructrices de la modernité. Il s'agit de naviguer à travers ses vents coloniaux, ses cieux misogynes, ses pluies racistes et ses houles inégales afin de défaire les manières d'habiter la Terre qui entraînent violemment le navire-monde vers un cap injuste. Par-delà la double fracture, je propose de coudre patiemment le fil d'une autre pensée de l'écologie et du monde, produisant nécessairement d'autres concepts. Pour cette traversée, je suis accompagné par la philosophie afro-caribéenne décrite par Henry Paget, ancrée dans les pratiques et les discours, dans les histoires et les poésies, dans les littératures et les œuvres d'art du monde caribéen[80].

La première partie, « La tempête moderne », propose une autre compréhension historique de la colonisation et de l'esclavage dans les Caraïbes en tenant ensemble ses configurations politiques et écologiques, avec une focale particulière sur les expériences françaises. Nous verrons comment la colonisation européenne des Amériques a produit une manière violente d'habiter la Terre qui refuse la possibilité d'un monde avec l'autre non européen : un habiter colonial. Outre le génocide des peuples indigènes et les destructions d'écosystèmes, cet habiter colonial a transformé les terres en puzzles d'usines et de plantations qui caractérisent cette ère géologique, le Plantationocène, entraînant des pertes de relations matricielles à la Terre : des matricides. Le recours à la traite négrière transatlantique et à l'esclavage colonial, cantonnant des êtres humains et non humains dans la cale du monde, des « Nègres », permet aussi de qualifier cette ère géologique de Négrocène. Depuis ces histoires, les catastrophes telles que les cyclones réguliers qui ravagent les côtes américaines ne font que répéter ces fractures de l'habiter colonial et prolonger l'asservissement des dominés, faisant de la tempête écologique un véritable cyclone colonial.

La deuxième partie, « L'arche de Noé », révèle comment l'environnementalisme et l'approche techniciste des enjeux écologiques induisent un renforcement des ruptures coloniales léguées par la colonisation, à travers les exemples de politiques publiques en Haïti concernant la reforestation d'un parc, d'une réserve de l'île de Vieques au large de Porto Rico, et les conséquences d'une contamination de la Martinique et de la Guadeloupe par un pesticide toxique appelé chlordécone. De manière contre-productive, cette approche rend possible une écologie qui refuse le monde, renforce les discriminations coloniales et les inégalités sociales : une écologie coloniale.

La troisième partie, « Le navire négrier », montre l'autre chemin suivi par ceux qui associent la dénonciation des dégradations écologiques à la critique décoloniale. Ici, le navire négrier n'est plus uniquement une embarcation historique mais bien la scène imaginaire à partir de laquelle l'on s'élance en vue d'un rivage, en vue d'un monde à l'image de l'écologie des esclaves fugitifs, les Nègres Marrons. Une autre lecture des écrits écologistes de Thoreau et des actions de sa mère et ses sœurs indique que la tâche décoloniale n'est pas le seul fait des colonisés, des esclaves et des racisés, mais relève aussi de la responsabilité des libres, hommes et femmes, révélant un marronnage civil. Ces deux exemples mettent en scène ceux dont l'écologie est intimement liée à une quête de monde, à une libération de leur condition d'esclaves coloniaux : une écologie décoloniale.

Enfin, la quatrième partie, « Un navire-monde », dépasse l'impasse de la double fracture de la modernité qui oppose les refus et les quêtes du monde afin de proposer des pistes pour faire monde. Ni arche de Noé ni navire négrier, je propose de penser l'écologie à l'aune d'un navire-monde qui fait de la rencontre de

l’autre son horizon. Ces rencontres permettent alors de prendre corps au monde et de renouer un rapport matriciel à la Terre. Elles permettent aussi de forger des alliances interespèces où la cause animale et l’exigence d’émancipation des Nègres se découvrent des problèmes communs. Ces rencontres ne sont tenables qu’à la condition d’instaurer un pont de la justice qui excède la fracture environnementale et coloniale, rendant compte politiquement et juridiquement des non-humains tout autant que des quêtes de justice des colonisés et des esclaves. Ce pont de la justice ouvre l’horizon d’un monde : une écologie-du-monde.

Les lectrices et lecteurs reconnaîtront une affinité pour la figure du navire et singulièrement celle du navire négrier comme métaphore politique du monde. Chaque chapitre est précédé de noms de vrais navires négriers, de leurs trajets historiques et de leurs contenus, que je raconte avec une liberté de prose[81]. Ce choix vise à donner une sensibilité littéraire au déplacement requis par une pensée depuis la cale du monde, tout en révélant l’envers d’une modernité qui se pare d’idéaux lumineux avec des noms tels que Justice et Espérance, mais qui répand l’injustice et le désespoir. Il permet aussi de montrer que le navire négrier raconte une histoire du monde et de la Terre. L’usage de cette métaphore est surtout la reconnaissance d’une capacité des navires à concentrer le monde en leur sein. De la Niña de Christophe Colomb aux porte-conteneurs, des chalutiers aux bâtiments de guerre, des baleiniers aux pétroliers, des navires négriers aux navires des migrants chavirant dans la Méditerranée, par leurs fonctions, leurs trajets et leurs cargaisons, les navires révèlent les relations du monde. Filer la métaphore du navire annonce l’ambition d’aller au-delà de la double fracture à travers une écriture suturale, passant de part et d’autre,

afin de tisser ensemble les présences et les pensées, et de tendre les voiles d’un navire-monde face à la tempête.

PREMIÈRE PARTIE

LA TEMPÊTE MODERNE

Violences environnementales et ruptures coloniales

1.

MON-EBOOK

L’habiter colonial : une terre sans monde

Conquérant (1776-1777)

Le 21 mai 1776, le Conquérant, navire de 300 tonneaux, commence son œuvre au départ de Nantes, prenant la direction de l’Afrique de l’Ouest. Des mois d’août à octobre, en arpentant le golfe de Guinée, le Conquérant ausculte et choisit les corps-matériels pour son chantier. Parmi les 400 pièces empaquetées dans la cale et l’entrepont, seules 338 survivront à la houle sanguine de la traversée, atteignant Port-au-Prince le 9 janvier 1777. Après avoir écarté les mauvaises herbes, les forêts et les Rouges amérindiens, le Conquérant enchevêtre les solives Nègres dans la charpente d’un habiter colonial de la Terre.

La tempête écologique en cours met au jour des dommages et problèmes associés à certaines manières d’habiter la Terre propres à la modernité. Comprendre ces problèmes requiert d’adopter une perspective de longue durée et de revenir sur des moments et

processus fondateurs de cette modernité qui ont participé à cette situation écologique, sociale et politique d'aujourd'hui. C'est la raison pour laquelle il est important de revenir sur ce moment fondateur que fut la colonisation européenne des Amériques dès 1492. Or, force est de constater que cet évènement reste prisonnier de la double fracture coloniale et environnementale du monde moderne. D'un côté, une critique anticoloniale dénonce les conquêtes, le génocide de peuples amérindiens, les violences faites aux femmes amérindiennes et aux femmes Noires, la traite négrière transatlantique et l'esclavage de millions de Noirs[82]. D'un autre côté, une critique environnementale met en lumière l'ampleur des destructions des écosystèmes et de la perte de la biodiversité causées par les colonisations européennes des Amériques[83]. Cette double fracture efface les continuités où humains et non-humains furent confondus en « ressources » alimentant un même projet colonial, une même conception de la Terre et du monde. Je propose de panser cette double fracture en revenant au geste principiel de la colonisation : l'acte d'habiter.

La colonisation européenne des Amériques mit violemment en œuvre une manière particulière d'habiter la Terre que je nomme l'habiter colonial. Bien que la colonisation européenne soit plurielle par ses nations, ses peuples et ses royaumes, par ses politiques, ses pratiques et par ses différentes périodes, l'habiter colonial dessine une trame commune, que je décris ici avec une focale particulière sur les expériences françaises. Les actes de création des compagnies françaises, comme la compagnie de Saint-Christophe, qui financèrent et fondèrent l'exploitation d'îles caribéennes, explicitent l'intention de faire habiter ces îles :

> Nous soussignés, reconnaissons et confessons avoir fait et faire par ces présentes fidèle association entre Nous […] pour faire habiter et peupler les îles de Saint-Christophe et de Barbade, et autres situées à l'entrée du Pérou, depuis le onzième jusqu'au dix-huitième degré de la ligne équinoxiale qui ne sont point possédées par des princes chrétiens, et ce tant afin de faire instruire les habitants desdites îles dans la religion catholique, apostolique et romaine, que pour y trafiquer et négocier des deniers et des marchandises qui se pourront recueillir et tirer desdites îles et de celles des lieux avoisinants, les amener au Havre à l'exclusion de tout autre […][84].

Habiter semblerait à première vue aller de soi. Habiteraient ceux qui y sont présents, ceux qui peuplent la Terre. Il en fut pourtant tout autrement comme en témoigne le vocabulaire d'usage. Les parcelles de forêts défrichées pour planter du tabac ou de la canne à sucre furent désignées comme des terres « habituées[85] ». Les maisons des colons esclavagistes aux abords des plantations furent appelées – et le sont encore aujourd'hui – des « habitations » ou « bitations » en créole. L'occupant homme d'une telle habitation est alors dit un « habitant ». L'habiter colonial fut ainsi adossé à un ensemble d'actions qui déterminent les frontières entre ceux qui habitent et ceux qui n'habitent pas. Il existe des terres qui sont dites « habituées » et d'autres qui ne le sont pas. Il y a des maisons qui sont des habitations et d'autres qui ne le sont pas. Des gens peuplèrent ces îles sans pour autant être désignés comme des « habitants ». Inversement, il y eut des habitants qui ne résidaient que rarement dans leurs habitations.

Par « habiter colonial », je désigne autre chose qu’un habitat, un style d’architecture ou un mode d’occupation et de culture. Si Martin Heidegger a bien montré qu’habiter et bâtir ne sont pas des activités circonstancielles de l’homme, mais constituent au contraire une modalité indépassable de son être[86], il ne permet pas de comprendre l’habiter colonial. L’habiter heideggérien suppose une Terre totalisée et un homme seul, immobile dans son habiter. Or, saisir philosophiquement l’habiter colonial nécessite de s’intéresser à ces autres et à leurs devenirs, à ces autres terres, à ces autres humains et à ces autres non humains. C’est ce que propose le poète et philosophe martiniquais Aimé Césaire dans son poème Cahier d’un retour au pays natal, mettant au premier plan « ceux sans qui la terre ne serait pas la terre ». Césaire livre une conception de l’habiter non pas qui « prend en compte l’autre », mais qui ne peut se penser qu’à la condition de la présence des autres. Sans les autres, la Terre n’est pas Terre, mais désert ou désolation. Habiter la Terre commence dans les relations avec les autres. Ainsi, l’habiter colonial désigne une conception singulière de l’existence de certains humains sur Terre – les colons –, de leurs rapports avec d’autres humains – les non-colons – ainsi que leurs manières de se rapporter à la nature et aux non-humains de ces îles. Cet habiter colonial contient des principes, des fondations et des formes.

Principes de l’habiter colonial : géographie, exploitation de la nature et altéricide

L’habiter colonial contient trois principes structurels clairement énoncés dans les actes de la compagnie de Saint-Christophe.

D'abord, l'habiter colonial est géographique en au moins deux manières. Il est géographique d'une part en ce qu'il est localisé au sein de la géographie de la Terre, « à l'entrée du Pérou, depuis le onzième jusqu'au dix-huitième degré de la ligne équinoxiale ». Il a un espace déterminé, un lieu désigné, une clôture. D'autre part, l'habiter colonial est géographiquement subordonné à un autre lieu, à un autre espace. Il importe de produire des marchandises à partir de ces îles et de « les amener au Havre à l'exclusion de tout autre ». Le sens de cette exclusivité des échanges posée comme principe – le principe de l'exclusif – ne s'épuise pas dans son entendement économique. Cette subordination témoigne d'une relation ontologique de ces îles au Havre, c'est-à-dire à la France métropolitaine. L'habiter colonial est pensé comme étant subordonné à un autre habiter, l'habiter métropolitain, lui-même pensé comme habiter véritable. Cela signifie que ce n'est qu'à la condition de cette subordination géographique et de cette dépendance ontologique à cet habiter métropolitain européen, que l'habiter de ces îles caribéennes fut conçu.

Le deuxième principe de l'habiter colonial se fonde sur l'exploitation des terres et de la nature de ces îles. Celle-ci est clairement exprimée dans cet extrait de la commission de Richelieu aux colons d'Esnambuc et du Roissey en 1626 :

> […] ils [d'Esnambuc et du Roissey] ont vu et reconnu que l'air y est très doux et tempéré, et lesdites terres fertiles et de grand rapport, desquelles il se peut tirer une quantité de commodités utiles pour l'entretien de la vie des hommes, ils ont même appris des Indiens qui habitent lesdites îles, qu'il y a des mines d'or et d'argent, ce qui leur aurait donné l'idée de faire habiter lesdites îles par

> quantité de Français pour instruire leurs habitants dans la religion catholique apostolique, et romaine […][87].

Loin du seul « entretien de la vie des hommes », l’habiter colonial a pour visée l’exploitation à des fins commerciales de la terre. C’est la possibilité d’extraire des produits à des fins d’enrichissement qui « donna l’idée » de faire habiter. Il suppose cette relation d’exploitation intensive de la nature et des non-humains.

Enfin, le troisième principe de l’habiter colonial est l’altéricide, c’est-à-dire le refus de la possibilité d’habiter la Terre en présence d’un autre, d’une personne qui soit différente d’un moi par ses apparences, ses appartenances ou ses croyances. L’habiter colonial n’est pas pour autant un habiter-seul. En faisant peupler ces îles « qui ne sont point possédées par des princes chrétiens », l’habiter colonial reconnaît ces autres princes et nations européennes avec qui la Terre est partagée, partant de « l’évidence » que la Terre appartient aux chrétiens. C’est à partir de cette évidence présupposée que, dans sa bulle pontificale du 4 mai 1493, le pape Alexandre VI réaffirma le principe que la Terre appartient aux chrétiens et opéra un partage des îles et du nouveau continent entre le roi et la reine de Castille : Ferdinand et Isabelle[88]. Cette même reconnaissance de l’autre chrétien dans l’habiter colonial fut réaffirmée par le partage fait de ces nouvelles terres avec d’autres chrétiens à travers les lignes d’amitié. Ainsi, Richelieu légitime la prise des Antilles du fait que ces îles sont au-delà de ces lignes d’amitié[89]. Ces actes posent l’habiter comme étant nécessairement un habiter avec l’autre chrétien, un autre avec qui l’on a la Terre en partage, et avec qui l’on s’accorde pour être en désaccord et se faire la guerre[90].

Quant aux non-chrétiens, l’habiter colonial fait preuve d’une évidente contradiction. Il est question de faire habiter ces îles tout en reconnaissant qu’il y a déjà des habitants. Pareillement, tout en signalant l’existence de « très nombreuses nations [qui] habitent ces pays vivant en paix », le pape Alexandre VI « donne » et « concède » ces terres, comme si elles n’étaient pas habitées. Si les Européens prirent leurs traités, signèrent leurs actes de création de compagnies d’exploitation des Caraïbes, comme si ces îles étaient vierges, ils savaient pertinemment qu’il y avait des gens présents. Cette relation paradoxale est explicite dans l’acte de la création de la compagnie de Saint-Christophe. Le premier moment où apparaît l’autre est celui où il est précisé que cet autre sera réduit au même, c’est-à-dire sera défait de toutes les qualités qui le rendent différent d’un moi. Il s’agit de faire habiter et peupler ces îles « […] afin de faire instruire les habitants desdites îles dans la religion catholique, apostolique et romaine […] ». Le surgissement de l’autre n’est qu’une corde avec laquelle cet autre peut être ramené vers un nous connu, vers un même européen. Il n’apparaît qu’en tant que matière possiblement réductible à une autre « manière du Moi », reprenant l’expression du philosophe Emmanuel Levinas[91]. Cette dialectique par laquelle l’autre est reconnu en ce qu’il ne deviendra plus autre est la violence ontologique principielle de l’habiter colonial, consacrant l’impossibilité d’habiter avec l’autre. Plus que l’occultation de l’autre analysée par Enrique Dussel[92], la colonisation nie l’altérité et constitue une entreprise de mêmification, de réduction au Même, faisant de l’habiter colonial un habiter-sans-l’autre.

Fondations de l’habiter colonial : prises de terres, massacres et défrichage

Habiter ne va pas de soi, d'où la précision explicite dans l'acte de création de la compagnie de Saint-Christophe où il est question de « faire habiter », de sorte que c'est ce faire, au sens d'agir, qui rend possible l'habiter. Les actes par lesquels l'homme colonial institue son habiter constituent les fondations de l'habiter colonial. Trois actes principaux consacrent la violence principielle de l'habiter colonial. Le premier est la prise de terre. L'habiter colonial a comme présupposé cette évidente légitimité des colons européens à s'approprier ces îles et y employer toute la force nécessaire pour mener à bien ce projet. Rappelons que les Amérindiens n'avaient pas la notion de propriété privée de la terre[93]. Cette usurpation s'accompagne d'un ensemble de gestes symboliques destinés aux mêmes Européens. Pour exemple, le premier geste de Christophe Colomb arrivant à Guanahani en 1492 fut de rebaptiser cette île San Salvador et de se faire vice-roi et gouverneur de l'île. Ce baptême de l'île et son autonomination en tant que gouverneur furent adressés explicitement aux membres de son expédition, et font référence à l'imaginaire collectif de la Couronne espagnole. De même, dans l'acte d'association de la compagnie de Saint-Christophe, il est précisé qu'il s'agit d'« une fidèle association entre Nous ». Lorsque du Plessis et de l'Olive arrivèrent en Martinique avec l'intention de la coloniser, la première action fut d'y planter la croix symbolisant cette prise de terre[94].

Le deuxième acte qui fonde l'habiter colonial est le défrichage. Les Français « abattent » du bois. Loin de n'être qu'une circonstance de la colonisation française des Caraïbes, l'abattage du bois fut une condition de l'habiter. Il faut « tuer » ce bois pour que l'habiter colonial puisse être, pour que ces terres soient « habituées ». Le défrichage fut d'ailleurs une tâche bien difficile pour les premiers colons de Saint-Christophe du fait du manque

d'expérience et d'outillage[95]. Du Tertre raconte que, lorsqu'une terre est défrichée, elle libère des « vapeurs vénéneuses » causant une maladie couramment appelée le « coup de barre », et ayant contribué à une forte mortalité chez les engagés[96]. Myriam Cottias montre qu'aux Antilles, entre 1671 et 1771, les engagés présentaient un taux de mortalité de 25 % par an[97]. Évidemment, les colons français ne furent pas les seuls à couper des arbres. Les Amérindiens aussi coupaient des arbres pour faire leur agriculture. La différence est que la colonisation établit la relation suivante : habiter c'est défricher, habiter c'est abattre l'arbre. Ce n'est qu'à partir du moment où l'arbre est abattu, que l'habiter colonial commence.

Enfin, le troisième acte qui fonde l'habiter colonial est le massacre d'Amérindiens et les violences infligées aux Amérindiennes. Longuement racontés par Bartolomé de Las Casas[98], ces massacres furent le fondement de l'habiter colonial. Concernant l'expérience française dans la Caraïbe, c'est bien sur les cendres des Caraïbes massacrés que les premiers colons français, sous l'égide de D'Esnambuc, établirent la première colonie française à Saint-Christophe en 1625. L'île de Saint-Christophe fut occupée par des Caraïbes, des Anglais et des Français. Prétendant éviter une embuscade des Caraïbes qui auraient tenté de les chasser, Anglais et Français, d'un commun accord, décidèrent de massacrer tous les Caraïbes de l'île et ceux qui y viendraient, comme le raconte le père Du Tertre : « […] ils les poignardèrent presque tous dans leurs lits, une même nuit, ne réservant que quelques-unes de leurs plus belles femmes, pour en abuser et en faire leurs esclaves ; il y eut 100 ou 120 de tués[99] ».

Ce récit montre l'intrication de l'idéologie de la colonisation avec celle d'une domination masculine qui transcende les frontières

ethniques. L'habiter colonial est explicitement genré. Il s'agit de massacrer les hommes et de violer les femmes, opposant les sauvages aux habitants. L'habiter colonial fut établi sur le massacre des Amérindiens et la possession des corps des femmes amérindiennes, véritable mise en acte du principe de l'altéricide.

Formes de l'habiter colonial : propriété privée, plantations et esclavages

Outre ses principes et ses fondations, l'habiter colonial se remarque surtout par ses formes, par son habitat. Ici, le faire de l'expression « faire habiter » est à saisir dans son sens de fabrication. L'habiter colonial est une ingénierie des humains et des écosystèmes qui revêt trois caractéristiques principales. Le premier trait de l'habitat colonial fut l'institution de la propriété privée de la terre. Des parcelles de terre furent allouées à des individus – des hommes – afin qu'ils les cultivent, permettant ainsi l'export et le commerce avec la France. Les titres individuels de propriété participèrent pleinement à l'entreprise collective d'exploitation de l'habiter colonial. Que les titres soient distribués gratuitement comme dans les premiers moments de l'occupation française à Saint-Christophe, mais aussi en Martinique[100], ou achetés, leur validité fut conditionnée au défrichage et à l'exploitation des terres. Plusieurs arrêtés du conseil de la Martinique et du roi de 1665 à 1743 exigèrent des propriétaires qu'ils défrichent et cultivent les terres[101]. La mise en place de la propriété privée de la terre s'accompagna d'une parcellisation de celle-ci, similaire à ce « monde de champs et de clôtures » instauré dans la Nouvelle-Angleterre par les colons européens[102]. Jadis un bien commun aux Amérindiens, les îles

caribéennes furent parcellisées, favorisant tant le peuplement de colons que l'exploitation collective des îles par une somme d'individus qui cultivèrent de manière intensive leur parcelle jusqu'à épuisement, avant de se déplacer sur une autre. Cette focale parcellaire prévint une vision plus globale des effets de cette culture intensive à l'image de la déforestation des plaines et des montagnes de la colonie de Saint-Domingue[103].

Le deuxième trait principal de l'habitat colonial fut l'établissement de la plantation comme forme primordiale d'occupation : un ensemble comprenant le champ cultivé, les ateliers et l'usine, la maison du maître et les cases de l'esclavage. Qu'il s'agisse de coton, d'indigo, de tabac ou de canne à sucre, la plantation fut la forme principale de l'occupation des terres. Si le principe demeure le même, sa forme la plus caractéristique dans les Caraïbes françaises fut la plantation de canne à sucre dès la seconde moitié du XVIIe siècle. Les parcelles devenant de plus en plus grandes, les pressions foncières se firent de plus en plus fortes, occupant l'ensemble des plaines des îles. Cette disposition des plantations sur les plaines des îles posée dès le XVIIe siècle est encore visible aujourd'hui. Il suffit en Martinique de prendre la route de Fort-de-France jusqu'au Marin, ou du Vauclin jusqu'à Trinité sur la côte est pour se rendre compte que toutes les plaines – hormis les bourgades – sont couvertes de champs de canne ou de bananeraie. Les mornes, cependant, abritent diverses maisonnées. La privatisation des terres et l'instauration des plantations ne furent pas seulement une manière d'occuper ces terres cultivables là. L'établissement de ces plantations comme principe de l'habitat de ces îles structura aussi la manière d'occuper le reste du territoire. L'emplacement des ports, la création de routes, de chemins de fer et la construction de paroisses furent pensés dans la perspective de

cet habiter colonial. L’organisation religieuse, politique et administrative du territoire fut conçue en vue de faire de ces îles des terres de monocultures intensives dont les produits sont exportés exclusivement vers la France.

Enfin, le troisième des traits fondamentaux de cet habitat colonial fut l’exploitation massive d’êtres humains à travers un mode d’organisation hiérarchique de la production mettant en scène un maître et des serviteurs. Quelles que soient leurs origines ou leur couleur de peau, cette exploitation des êtres humains fut une condition de l’habitat colonial. Cet entrelacement de l’habiter colonial et de l’exploitation humaine se retrouve dans le vocabulaire officiel des autorités royales et coloniales françaises où le mot « habitant » est confondu avec celui de « maître ». Un exemple est visible dans l’ordonnance de l’intendant de la Martinique du 7 janvier 1734 qui « défend aux maîtres de faire vendre leur café par leurs Nègres », où l’article 1er précise que « les habitants qui feront transporter leur café par leurs esclaves, hors de leur habitation, leur donneront un billet signé d’eux […] »[104]. L’habitant est le maître, le maître est l’habitant. Les esclaves sont les Nègres, ceux qui n’habitent pas.

Condition inextricable de l’habiter colonial, l’exploitation des humains engendra diverses formes d’asservissement et d’esclavage coloniaux. L’épithète « colonial » n’est pas ici une indication historique mais renvoie au fait que ces dominations d’êtres humains sont mises en place afin de poursuivre l’habiter colonial. Ce fut d’abord le cas de la mise en esclavage des Amérindiens, particulièrement intense dans l’expérience espagnole à Saint-Domingue, à Porto Rico et à la Jamaïque. Dans l’expérience française, cet asservissement colonial fut marqué dans les premiers temps par le recours aux engagés Blancs. Ces personnes s’engageaient à travailler pendant trente-six mois, percevant un

salaire versé à la fin de cette période. La domination de ces personnes dont les conditions sociales ne permettaient pas de payer la traversée commençait déjà au départ des ports français. Outre les promesses de richesses dans les îles, certains furent même « raflés[105] ». D'autres, souvent des prisonniers dans les geôles du château de Nantes et de la Bastille, furent littéralement déportés y compris des femmes[106]. Aux Antilles, les conditions de travail de ces « premiers défricheurs » furent dures. L'habitant pour le compte duquel l'engagé travaillait pouvait « céder » les droits qu'il avait sur cet engagé à un autre habitant, ce qui donna lieu à un commerce[107]. Le développement des plantations de sucre, ainsi que celui de la traite négrière dans la seconde moitié du XVIIe siècle annoncèrent la fin de l'engagisme français. L'investissement pour les maîtres dans une main-d'œuvre à vie, l'esclave, était plus « rentable », et les traitements envers les engagés devinrent d'autant plus durs que les maîtres souhaitaient limiter la concurrence future. Le gouvernement tenta en vain de préserver le recours aux engagés en imposant aux bateaux au départ des ports français d'avoir un certain nombre d'engagés à leur bord[108].

Cette exploitation massive d'êtres humains trouva son expression la plus longue dans la mise en place de la traite négrière transatlantique et de l'esclavage de Noirs africains dans les Amériques. Reconnaissant sans ambages l'insertion de cette histoire dans une histoire globale de l'humanité et ses différentes formes de relations serviles, il est important de ne pas ensevelir les spécificités de ces esclavages caribéens-là, simplement pour ménager des sensibilités politiques[109]. Sa différence principielle avec les autres traites négrières ne tient pas uniquement à son intensité sur quelques siècles, à son nombre, à ses distances transocéaniques, ni à sa déshumanisation. Celle-ci réside dans son

caractère colonial. L'habiter colonial fut la visée de ces esclavages-là. Enfin, l'exploitation d'êtres humains se poursuivit après les abolitions de l'esclavage par le recours à différentes formes de travail forcé dont l'engagisme. L'histoire politique des anciennes colonies françaises de la Caraïbe est celle du maintien de cet habiter colonial et de ses plantations, et du recours à différentes mains-d'œuvre[110].

Par ses principes, ses fondations et ses formes, l'habiter colonial joint ensemble les processus politiques et écologiques de la colonisation européenne. L'asservissement d'hommes et de femmes, l'exploitation de la nature, la conquête des terres et des peuples autochtones d'une part, et les déforestations, l'exploitation des ressources minières et des sols d'autre part ne forment pas deux réalités différentes mais constituent des éléments d'un même projet colonial. La colonisation européenne des Amériques n'est que l'autre nom de l'imposition d'une manière singulière, violente et destructrice d'habiter la Terre.

	Principes	Fondations	Formes
Rapports à la terre	Dépendance géographique et ontologique	Usurpation de la terre	Propriété privée de la terre
Rapports aux non-humains	Exploitation des non-humains	Défrichage/déforestation	Plantations
Rapports aux autres humains	Altéricide	Massacre des Amérindiens et domination des femmes	Asservissements et esclavages

Caractéristiques de l'habiter colonial.

Depuis 1492, cet habiter colonial de la Terre reproduit à l'échelle globale ses plantations et ses usines, ses dépendances géographiques et ontologiques entre métropoles et campagnes, entre pays du Nord et pays du Sud, ainsi que ses asservissements misogynes. Parallèlement à la standardisation de la Terre en monocultures, cet habiter colonial efface l'autre, celui qui est différent et qui habite autrement. L'habiter colonial crée une Terre sans monde, laissant ouverte l'interrogation du poète-chanteur Gil Scott-Heron dans « Who'll pay reparations on my soul ? » : « qu'en est-il donc des Rouges qui vous ont rencontrés sur la côte ? »[111].

2.

MON-EBOOK

Les matricides du Plantationocène

Planter (1753)

Le 20 janvier 1753, le Planter quitte le port de Liverpool et borde ses voiles en direction des îles de Guinée. Les îles caribéennes sont déjà conquises. Les peaux Rouges déboisées, les forêts abattues et les sols écorchés songent encore à l'amour d'une Terre-mère démise. Ne manquent que les intrants. De mars à octobre, le navire parcourt les comptoirs africains à la recherche du fumier Nègre. Sur les 368 sacs de corps-engrais embarqués, 68 réminiscences se décomposèrent dans le ventre putréfiant du navire, voyant leurs noms se diluer dans l'Atlantique grisâtre. Arrivé à Kingston le 17 décembre 1753, le Planter sema les 300 corps évidés dans les plantations de la Jamaïque. Par l'alchimie coloniale, les villages de Guinée, les divinités amérindiennes, les trilles des bois et les danses d'argile devinrent sucre roux, coton, tabac, café et indigo rapportés en Europe. Le Planter fit de la Terre et du monde une Plantation.

William Clark, « Cutting the sugar cane », in *Ten Views in the Island of Antigua*, Londres, Thomas Clay, 1823.
(© British Library Board / Bridgeman Images.)

Au centre de l'habiter colonial de la Terre se trouve la Plantation. Déjà expérimentée à Madère au XVe siècle[112], la Plantation a recouvert de sa robe de coton, d'indigo, de café et de sucre les plaines et les mornes des îles caribéennes. Système violent, patriarcal et misogyne, la transformation forcée des îles caribéennes en puzzles de plantations s'est traduite par des destructions environnementales massives, une véritable « révolution biologique » qui bouleversa les écosystèmes d'avant 1492[113]. Se contenter d'énumérer les uns à la suite des autres les différents « impacts environnementaux » de la Plantation nous maintiendrait dans cette double fracture de la modernité. Les destructions causées seraient

bien « environnementales » face à un arrière-plan sociopolitique bien « humain ». Panser cette double fracture demande à repérer les relations dessinées par ces destructions qui lient ensemble les humains (colons, esclaves, autochtones) et les non-humains. L'habiter colonial est : une ingénierie écologique des paysages de la Terre en plantations profitant à des colons européens, ce qu'Alfred Crosby appelle l'impérialisme écologique[114] ; un impérialisme socio-économique et politique qui assujettit des humains et des non-humains à ces plantations ; et un impérialisme ontologique, c'est-à-dire l'imposition d'une conception singulière de ce que sont la Terre et ses existants. Abandonnant l'environnementalisme de l'expression « impacts environnementaux », je parle des matricides de la Plantation. Au-delà des changements écosystémiques, l'habiter colonial imposa la fin de la conception des Caraïbes comme des îles et des terres-mères, c'est-à-dire la fin d'une image de la Terre qui, comme le rappelle Carolyn Merchant, tient lieu de « contrainte culturelle limitant l'action des êtres vivants[115] ». La colonisation européenne détruisit un ensemble de relations matricielles tramant les îles caribéennes avant 1492.

La fin d'une terre-nourricière : des *conucos* aux plantations

Un premier matricide de la Plantation se révèle dans les renversements radicaux opérés dans la conception des îles caribéennes, passant de terres ayant pour vocation première d'accueillir et de nourrir ceux qui s'y trouvent à des terres ayant pour fonction d'enrichir quelques actionnaires et propriétaires. Dans son Histoire naturelle et morale des îles Antilles de l'Amérique, Charles

de Rochefort raconte que les peuples Caraïbes nouèrent avec la Terre une relation matricielle : « Ils disent que la Terre est la bonne Mère qui leur donne toutes les choses nécessaires à la vie[116]. » En effet, les travaux du géographe David Watts montrent que les trois groupes majeurs d'Amérindiens qui peuplèrent les Caraïbes avant 1492, les Ciboneys, les Arawaks et les Caraïbes, avaient une utilisation soucieuse et efficace de la terre, subordonnée principalement à une logique vivrière. Les Ciboneys dont les traces sont retrouvées à Cuba, à Saint-Domingue et à Trinidad étaient un peuple chasseur sans agriculture. Leur alimentation consistait essentiellement en des produits de la mer, quelques animaux de terre et de nombreux fruits sauvages. Centrés dès les années 250 av. J.-C. dans les Grandes Antilles, les Arawaks pratiquaient une agriculture appelée conuco. Sur une surface de terre allouée à une famille, étaient cultivés ensemble des tubercules tels que la racine de manioc à partir de laquelle se prépare la « cassave », des variétés de patates douces, des malangas, le topinambour de Cayenne et des ignames, profitant de la fertilité du sol tout en en prévenant son érosion. Enfin, les peuples dits « Caraïbes », installés dans les Petites Antilles vers 250 apr. J.-C., pratiquèrent aussi une agriculture de type conuco, plantant simplement un tubercule supplémentaire : l'herbe aux flèches. Ce système agricole de conuco, permettait une exploitation raisonnée de la terre qui parvenait à subvenir aux besoins des Amérindiens avec peu de dégradations, conservant les différents équilibres écologiques[117].

La colonisation marqua un renversement de cette logique, un renversement de cette bonne Mère. De 1492 à 1624, il s'est agi d'extraire des commodités donnant la possibilité tant à ceux qui sont partis dans ces expéditions qu'à la Couronne royale de s'enrichir. C'est avec cette visée que les Espagnols établirent une politique

extractiviste à travers la recherche et l'exploitation des mines d'or à Hispaniola (actuelle île de Saint-Domingue et d'Haïti), à Porto Rico et en Jamaïque. La diminution des ressources en or amena le développement de l'agriculture à but commercial et de l'élevage. De 1519 à la fin du siècle, les Caraïbes espagnoles, en particulier Cuba et Hispaniola, développèrent une économie fondée sur l'industrie sucrière et la vente de peaux de vaches. L'extractivisme fut remplacé par l'agriculture intensive autour de la Plantation.

La présence des autres nations européennes dans les Caraïbes au cours du XVIe siècle (Hollande, Angleterre et France) fut d'abord le fait de flibustiers. Ce n'est qu'à partir du XVIIe siècle qu'une présence permanente de ces nations fut établie, d'abord sur les îles de Barbade et de Saint-Christophe (aujourd'hui Saint-Kitts). De 1624 à 1645, les Français et les Anglais se sont partagé l'île de Saint-Christophe, chassant les Caraïbes qui y vivaient. Saint-Christophe et la Barbade furent aussi les premières îles colonisées dans la perspective d'en tirer des richesses non plus à travers l'extractivisme mais à travers la Plantation. De 1626 à 1639, le tabac, l'indigo et le coton furent cultivés. La forte concurrence du tabac de Virginie poussa les planteurs à se diriger vers d'autres cultures. C'est à ce moment que la culture de la canne à sucre et le commerce du sucre prirent leur ampleur, inaugurant une deuxième phase de l'agriculture intensive. Que ce soient le coton, le tabac ou la dominante industrie sucrière, la logique d'utilisation de ces terres demeura la même : celle d'une exploitation intensive de la terre comme ressource à des fins d'exportation commerciale et d'enrichissements financiers de quelques actionnaires ultramarins et des colons locaux. De terres-mères nourricières pour les Amérindiens, celles-ci devinrent des terres à exploiter pour les colons.

La rupture écouménale : une « terre-sans-manman »

Les matricides de la Plantation se révèlent aussi à travers les destructions des relations affectueuses et paysagères liant des peuples amérindiens à ces îles. Plus qu'une perte d'individus, le génocide des Amérindiens signifie aussi la perte de pratiques culturelles, agricoles et de croyances animées d'un souci pour ces terres-mères. Hormis les groupes amérindiens qui existent encore en Dominique, à Saint-Vincent et les traces dans les gènes et pratiques des peuples caribéens d'aujourd'hui[118], ce sont des récits et des cosmogonies qui furent tus et noyés dans les flots de sang. Ce sont des systèmes de référence, selon lesquels des personnes concevaient leurs existences et se rapportaient à la terre, qui furent éteints. La disparition des peuples entraîna ainsi une rupture dans ce que le géographe Augustin Berque nomme « l'écoumène », c'est-à-dire une rupture dans la relation géographique et ontologique de l'humanité à l'étendue terrestre, faisant de la Terre une Terre humaine, et de l'humanité une humanité terrestre[119] : une rupture écouménale.

Si tout ne fut pas perdu et si des pratiques comme la culture de la patate douce et des maniocs persistent, les conceptions protectrices de la terre et de la nature disparurent. Ces principes et pratiques participaient d'une cosmogonie qui tenait pour sacré le milieu de vie composé de ses nombreux esprits et non-humains. L'habiter colonial eut pour conséquence la disparition de cette sacralisation particulière de la terre qui commande un souci pour celle-ci. Édouard Glissant affirma alors que le sacré fut déraciné[120]. C'est en ce sens que les massacres des Amérindiens furent aussi un matricide. La terre colonisée n'est plus une Terre-mère : elle

devient une terre-sans-manman[121]. Une terre dont le système de croyance référentiel qui en faisait une matrice n'est plus. Inversement, l'autre versant de ce matricide colonial est l'infanticide. Il ne s'agit pas simplement des meurtres ou des morts de celles et ceux qui se considéraient comme les enfants de cette terre qui fut leur mère. Il s'agit surtout de l'effacement de l'idée de ce que les habitants de ces terres-là soient les enfants de celles-ci. Ces terres ne sont les mères d'aucun de ces habitants, et les habitants ne sont les enfants d'aucune de ces terres. De l'autre côté de l'Atlantique, la traite négrière constitua aussi une rupture écouménale pour les captifs africains qui furent séparés violemment du monde familier des terres africaines. La Terre-mère africaine disparaît derrière l'horizon, tandis que l'esclavage colonial empêche l'esclave de faire de la terre américaine rencontrée une nouvelle Terre-mère.

Contrairement à l'affirmation de Glissant, cette rupture écouménale ne fut point la fin du sacré sur les terres américaines. Si le sacré caribéen fut « déraciné », ces terres furent resacralisées par les Européens à partir de la religion catholique apostolique romaine. Dès leur arrivée sur les îles caribéennes, les Européens s'empressèrent de recouvrir celles-ci d'un nouveau sacre, effectué à travers les cérémonies de prise de terre, l'action de planter la croix et les divers chants. La dimension patriarcale de l'habiter colonial est explicite dans cette sacralité coloniale comme le montrent les premiers vers du Te Deum chantés par de l'Olive et ses compagnons à leur arrivée en Martinique en 1635 :

> Te Deum laudamus [Nous Te louons, ô Dieu !],
> Te Dominum confitemur [Nous Vous bénissons, Seigneur],
> Te aeternum Patrem [Ô Père éternel !],

Omnis terra veneratur [Toute la Terre Vous adore][122].

La colonisation signifia le passage d'une terre vénérant une mère à une terre vénérant un père. Cette sacralisation fut la première fonction des Pères et des différents religieux qui accompagnèrent cette entreprise coloniale française. La sacralisation chrétienne de ces terres ne fut point accompagnée d'une nécessité de les préserver, mais, au contraire, d'en assurer la propriété et d'en permettre l'exploitation coloniale. Du pape aux révérends et missionnaires, les autorités religieuses donnèrent leur bénédiction à cet habiter colonial. La prière s'insérait dans le rythme journalier du travail sur la plantation esclavagiste au XVIIIe siècle, comme le décrit le père Labat[123]. Ce n'est plus l'unique évangélisation des Caraïbes, mais bien l'habiter colonial qui fut présenté comme la volonté de Dieu. Il s'est agi d'un habiter colonial chrétien. Comme le décrivit l'historien spécialiste d'Haïti André-Marcel d'Ans, le paysage a été « désindigénisé[124] ». Après le génocide des Amérindiens, tous ceux qui arrivèrent dans les Caraïbes savent qu'il y eut une Terre-mère ailleurs, qu'elle soit en Europe, en Afrique, en Inde ou en Chine. Ces terres furent réduites à n'être que terres, que ressources. Elles devinrent des terres-sans-manman.

Ruptures paysagères, biodiversitaires et métaboliques

Au niveau matériel, ces matricides de la Plantation ont causé au moins trois types de ruptures importantes dans les équilibres écosystémiques des îles Caraïbes : des ruptures paysagères,

biodiversitaires et métaboliques. Les ruptures paysagères découlent principalement des déforestations qui furent les conditions de la Plantation. Bien qu'étant cultivées par les peuples amérindiens avant 1492, les îles étaient couvertes de forêts. Si les premières plantations de tabac, de café et de coton engendraient déjà un défrichage des terres, le développement de l'industrie sucrière dans la seconde moitié du XVIIe siècle en augmenta l'intensité de façon inédite. Les forêts de la Barbade et de Cuba furent presque entièrement coupées[125]. Les colonies françaises n'en furent pas indemnes. Dans son Voyage à la Martinique des années 1751 à 1756, soit un siècle après la colonisation française, Thibault de Chanvalon constate l'ampleur de la déforestation :

> On s'aperçoit aujourd'hui avec regret que l'on s'est hâté de découvrir l'île de toutes parts, et d'en abattre les bois. […] ces terres vierges, qui n'avaient jamais été défrichées, parce qu'il n'en fallait pas seulement autant pour tout un peuple de Caraïbes qu'il n'en faut pour l'habitation d'un seul de nous, […] on les a plantées en café de tout côté, sans examiner leur situation, chose pourtant très nécessaire ; l'avidité du gain a fait que d'un autre côté beaucoup de gens en ont planté beaucoup plus qu'ils ne pouvaient en entretenir[126].

« L'avidité du gain » causa une déforestation sans précédent des Caraïbes, détruisant les habitats d'espèces animales et végétales résultant en l'extinction de certaines. La déforestation affecta également les sols qui devinrent plus compactés à cause de l'augmentation de la surface exposée à la pluie. N'étant plus retenus par les racines des arbres, ils s'érodent plus facilement en entraînant

avec eux « une espèce de fumier accumulé depuis tant de siècles, précise Chanvalon, et qu'on appelle ici avec raison la crème de la terre[127] ». La perte de cette « crème de la terre » fut la conséquence directe de la déforestation généralisée des îles françaises.

Les plantations qui s'ensuivirent ont causé des ruptures biodiversitaires, c'est-à-dire des ruptures dans les équilibres biologiques des écosystèmes comprenant leurs ensembles d'espèces animales et végétales dont les prédations respectives assurent un maintien global des effectifs. Outre sa logique d'exploitation intensive, la Plantation signifie aussi une homogénéisation des cultures et par conséquent des contenus biologiques sur les terres. La rupture intervient par ce remplacement d'une forêt englobant ses diverses espèces par la dominance d'une espèce végétale particulière telle que la canne à sucre. Cette forte prévalence d'une nourriture pour certains types d'insectes perturbe alors les effectifs des espèces présentes sur une parcelle. À l'échelle d'une île, la mise en œuvre de la plantation sucrière entraîne le remplacement d'un équilibre biologique, avec une diversité d'espèces végétales et animales réparties selon les biotopes et les zones géographiques, par un quadrillage de trois ou quatre plantes. Cette homogénéisation des écosystèmes crée cette rupture biodiversitaire.

Enfin, la Plantation a également altéré les échanges métaboliques entre les divers éléments non humains et la société coloniale, causant aussi une rupture métabolique. Le concept de rupture métabolique fut mis en lumière par le chimiste allemand Justus von Liebig et repris par Karl Marx dans sa critique de l'industrie agricole britannique[128]. Marx pointe la perturbation causée par l'industrie agricole britannique dans le métabolisme des échanges entre société et nature. En exportant les nutriments des

campagnes vers les villes sans qu'aucune recirculation soit assurée, l'industrie dépouille le sol des campagnes et amoindrit sa fertilité, résultant, déclare Marx, en « une rupture irrémédiable dans le métabolisme déterminé par les lois de la vie[129] ». Dès le XVIe siècle, ce fut l'un des traits principaux de la colonisation que d'exploiter ces terres sans forme de rétablissement des nutriments extraits. Du milieu du XVIe siècle au XVIIe, la culture de la canne fut conduite sans fumure. Cette herbe sucrée étant coupée à ras le sol, tous les nutriments extraits du sol furent transformés et envoyés en Europe sous forme de sucre sans s'assurer d'une redistribution garantissant la fertilité du sol. Ces « échanges écologiques inégaux » ont permis aux empires et nations colonisateurs d'externaliser les charges environnementales de leur enrichissement en dehors de leurs territoires continentaux[130], transformant leurs périphéries en plantations, en extensions matérielles et humaines ayant pour visées la satisfaction des désirs du centre. Telle est la rupture métabolique coloniale qui appauvrit les sols caribéens pour les palais européens.

L'habiter colonial a posé comme principe que ces îles ont pour fonction d'assouvir les désirs d'une poignée d'hommes. Cette conception reste à l'œuvre dans plusieurs îles de la Caraïbe aujourd'hui dont la Guadeloupe, la Martinique et Porto Rico. Malgré la disponibilité des grandes surfaces fertiles et cultivables, une même économie agricole de plantation consacre l'essentiel de ces terres à l'exportation de monocultures, sans pour autant subvenir aux besoins alimentaires des habitants de ces îles. Ceux-ci restent dépendants dans une très grande mesure de l'importation. De la culture de la canne à sucre à la banane, des industries pétrolières aux industries touristiques insouciantes en passant par les « paradis fiscaux », une même conception de ces îles comme matière à exploiter traverse la Caraïbe. La Plantation dans les Caraïbes

consacra les principes suivants : « Tu ne te nourriras pas de ton île » et « Ton île ne te nourrira point ».

Ces matricides repérables dans la Caraïbe sont l'autre face d'une ingénierie globale des paysages de la Terre en plantations. Cet habiter colonial fut renforcé par la forte immigration d'Européens de 1820 à 1930 vers d'anciennes colonies de zones tempérées au climat semblable à l'Europe telles que l'Australie, le Brésil ou les États-Unis, que Crosby nomme des « Nouvelles Europes[131] », celles-ci reproduisant les mêmes produits d'agriculture et d'élevage et les mêmes noms de villes, de régions, voire de pays de l'Europe tels que « Nouvelles Galles du Sud », « Nouvelle-Angleterre », ou « Nouvelle-Zélande ». C'est en ce sens écosystémique qu'il faut comprendre la référence de Fanon aux colons comme « d'une espèce » qui remplace l'indigène et façonne le milieu biologique, culturel et linguistique à son image[132]. La prétention de nouveauté qui tue les habitants présents, tout en reproduisant les conceptions des anciennes terres, est une partie intégrante de la colonisation européenne. Le matricide des plantations est aussi l'effacement des noms de la Terre-mère dans le monde. S'ensuit aujourd'hui la disposition des descendants de colons, qu'ils soient en minorité comme en Martinique et en Afrique du Sud ou en majorité comme aux États-Unis et en Australie, à se revendiquer comme les véritables propriétaires de ces terres, de la Terre. Restent pourtant ces traces, ces noms amérindiens tels que « Madinina » (Martinique), « Karukera » (Guadeloupe) et « Ayiti » (Haïti/Saint-Domingue) qui rappellent que ces terres, jadis, furent mères.

De l'habiter colonial au Plantationocène

Les mots et les manières dont les destructions des écosystèmes terrestres sont décrites ne sont pas politiquement neutres. Ces descriptions contiennent aussi des éléments normatifs qui orientent les réponses possibles[133]. En faisant de l'Homme – anthropos – son sujet, l'Anthropocène suggère en retour que c'est ce même « Homme » apolitique, qui devrait y répondre, occultant les processus violents d'une domination d'une fraction sur des ensembles de plus en plus grands d'humains et de non-humains. D'autres termes ont été proposés tels que « Capitalocène », « Phagocène » ou « Anglocène »[134]. Le terme « Capitalocène » présente l'avantage de reconnecter les développements du capitalisme et les révolutions industrielles britanniques aux transformations matérielles des paysages de la Terre, et d'ouvrir les potentialités des critiques du capitalisme[135]. Néanmoins, le terme de « Plantationocène » proposé par Anna Tsing et Donna Haraway[136] est le plus à même de traduire le développement de l'habiter colonial de la Terre en en révélant cinq dimensions fondamentales.

Au niveau matériel et économique, à la place d'un capital abstrait, le Plantationocène désigne la reproduction globale d'une économie de plantation sous plusieurs formes. Il fait des assemblages d'humains et de non-humains que sont les plantations – agricoles au sens des plantes végétales ou industrielles au sens de plants en anglais (usines) – les lieux, les mécanismes et organisations de production, les centres de la scène et du temps (cène). Il révèle les échanges écologiques et métaboliques inégaux, les ponctions énergétiques et matérielles non renouvelées. Au niveau historique, le Plantationocène rétablit une historicité des changements environnementaux globaux qui n'efface pas les fondements coloniaux et esclavagistes de la globalisation. La proposition des géographes Mark Maslin et Simon Lewis de dater le

début de l'Anthropocène avec la conquête européenne de l'Amérique, qui a laissé des traces géologiques, va dans ce sens[137]. Les génocides des Amérindiens, les mises en esclavage des Africains et leurs résistances sont alors compris dans l'histoire géologique de la Terre et du temps[138]. Au niveau géographique, le Plantationocène apporte une compréhension des relations et dépendances motrices des changements globaux à partir des logiques de plantation. La Plantation n'est pas limitée aux frontières de la propriété terrienne ou de l'usine. Elle désigne les injustices spatiales globales, les rapports de pouvoir et de dépendance entre des lieux situés à différents emplacements de la Terre. La violence de la Plantation est ainsi confinée dans un lointain là-bas, tandis que les produits finis sont consommés dans un paisible ici.

Au niveau politique, plus qu'une extension d'une économie de plantation, le Plantationocène désigne l'imposition mondiale d'une politique de plantation. Plus que des échanges commerciaux, le Plantationocène désigne l'ère où la poursuite des plantations dicte les orientations des institutions publiques, des universités, des services étatiques et même les goûts des consommateurs, comme le montra Sydney Mintz[139], c'est-à-dire ordonne les manières de vivre ensemble et d'habiter la Terre. En résulte une esthétique de la répétition, une uniformisation des plantes, des manières de consommer, de s'habiller, et de penser le monde[140]. Qu'il s'agisse de plantations agricoles ou d'usines, le Plantationocène jette une lumière sur les violences humaines des lieux de production, les hiérarchies raciales et misogynes, les inégalités, les formes d'esclavage et de misères ouvrières, les risques sanitaires mécaniques et toxiques, exposant la production politique de Nègres du monde : des êtres dont l'exploitation et les misères sociales sont conjuguées à une exclusion du monde. Cette pluralité permet en

retour d'inscrire les luttes féministes, les résistances contre les plantations esclavagistes et les usines comme des traits géologiques fondamentaux de notre ère, quand bien même leurs traces ne seraient pas mesurables par certains instruments.

Au niveau cosmopolitique, si l'Anthropocène tente de définir cette ère où les paysages et les non-humains sont profondément perturbés par rapport à l'ère précédente, il est contradictoire d'employer un terme qui occulte la présence de ces mêmes éléments non humains. En faisant de l'organisation de ces échanges entre humains et non-humains sa scène discursive principale, le Plantationocène expose également les rapports singuliers par lesquels une minorité de la Terre impose un type de composition du monde avec les non-humains : celui de l'exploitation compulsive et standardisée. Il met en lumière les perturbations biodiversitaires, les dégradations écologiques causées par les plantations.

Dans leurs formes, dans leurs techniques, dans leurs « moyens » de production comme dans leurs produits, les plantations de la Terre d'aujourd'hui ne sont plus celles du XVIIe siècle. Au-delà de l'agriculture, les plantations prennent aussi la forme d'industries extractives de minerais rares qui se retrouvent dans les ordinateurs et téléphones portables, les « plantations » terrestres et marines de puits de pétrole. Afin de poursuivre cet habiter colonial, des pans entiers d'humains et de non-humains sont asservis. Le Plantationocène signale ainsi la globalisation de l'habiter colonial de la Terre et de cette subordination du monde à la Plantation : la production globale d'une Terre-sans-manman et d'humains sans Terre-mère.

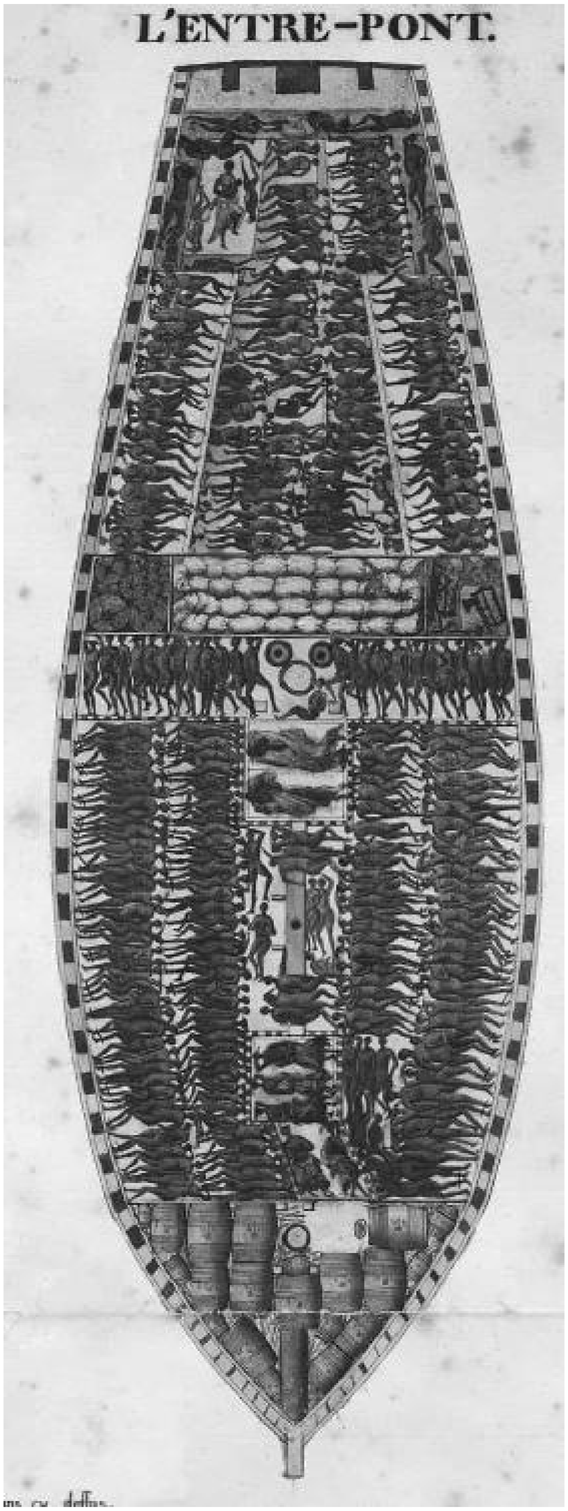
3.

MON-EBOOK

La cale et le négrocène

Nègre (1790-1791)

Le 9 novembre 1790, le Nègre, navire français de 395 tonneaux, quitte le port de Nantes en direction du golfe de Guinée, laissant à quai les tumultes politiques. La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen ne résisterait pas aux vents humides et salés de l'Atlantique. Dans les environs de Bonny au sud du Nigéria, 263 voix sont enfermées dans la cale de la Révolution française. Le 16 juin 1791, après 41 jours de traversée, le Nègre atteint la ville de Cap-Français, l'actuel Cap-Haïtien d'Haïti pour approvisionner l'industrie coloniale. Des hommes, des femmes et des enfants embarqués, seule une matière indistincte et combustible est débarquée : du Nègre, du bois d'ébène. Pourtant, quelques semaines plus tard, en août 1791, cette matière parlante s'est soulevée en un poing de révolte, et les plantations des plaines du Cap brûlèrent des désirs de liberté.



Plan, profil et distribution du navire la *Marie Séraphique* de Nantes [détail], René Lhermitte, vers 1770.

(© Château des ducs de Bretagne-Musée d'histoire de Nantes, Alain Guillard.)

L'esclavage colonial des Noirs et la traite négrière transatlantique constituent l'une des formes d'asservissement les plus intenses de la colonisation européenne des Amériques. Pendant près de quatre siècles, des millions de personnes furent arrachées à leurs terres en Afrique, et bien plus encore furent forcées à labourer dans les plantations rurales et à servir dans les différents ateliers des villes. Aujourd'hui, alors que l'esclavage colonial des Noirs est reconnu comme crime contre l'humanité, sa compréhension est elle aussi prisonnière de la double fracture de la modernité. Avec raison, les recherches académiques, les littératures et arts visuels, les discours mémoriels et pratiques muséales se sont intéressés d'abord aux oppressions politiques, aux conditions sociales, aux dimensions intimes, économiques et juridiques de l'esclavage ainsi qu'aux multiples stratégies de résistances. Toutefois, cet intérêt premier a pu laisser penser que l'esclavage ne concernait que les devenirs des humains. Les changements environnementaux seraient des conséquences importantes mais indépendantes de l'esclavage à proprement parler. À l'inverse, pour ceux qui s'intéressent à l'environnement, l'esclavage colonial des Noirs serait un élément parmi d'autres au sein de la transformation écologique du système plantationnaire. Pourtant ces deux pans sont intrinsèquement liés et participent à un même habiter colonial. Afin de panser cette fracture, je resitue l'esclavage des Noirs à la fois comme une manière violente d'être en relation avec d'autres humains à travers une politique de la cale, et comme une manière destructrice d'habiter la Terre et d'être en relation avec les non-humains constituant un Négrocène.

La politique de la cale

> Quand on m’a embarqué, j’ai été immédiatement violenté et balancé par des membres de l’équipage pour voir si j’étais sain ; j’étais persuadé que j’arrivais dans un monde de mauvais esprits et qu’ils allaient me tuer. […] Je n’ai même pas eu le temps d’éprouver mon chagrin que j’étais aussitôt mis sous le pont. Et là, j’ai reçu une salutation dans mes narines telle que je n’en avais jamais eu de ma vie ; du dégoût de la puanteur et des pleurs, je suis devenu si malade et si déprimé que je ne pouvais pas manger et n’avais envie de goûter à rien. J’attendais la mort comme ma dernière amie afin de me soulager. Mais très vite, à mon regret, deux hommes Blancs m’ont proposé de la nourriture ; à mon refus, l’un m’a maintenu fermement par les mains, me mettant de travers sur le guindeau me semble-t-il, et m’attacha les pieds tandis que l’autre me fouetta sévèrement[141].

Du XVIe au XIXe siècle, au moins 12,5 millions d’Africains furent embarqués sur des navires négriers, insérés dans la cale et l’entrepont, de l’Afrique vers les Amériques, enclins à vivre cette scène racontée par l’ancien esclave Olaudah Equiano dans son autobiographie. Centraux dans l’expérience historique de ces transportés et de leurs descendants, dans les mémoires et l’imaginaire des sociétés esclavagistes, ces espaces de la cale et de l’entrepont représentent aussi un dispositif politique fondateur du monde moderne. Pendant plusieurs siècles, il fut admis et jugé convenable d’être en relation avec l’autre, ou plus précisément de traiter l’être humain en le mettant dans une cale. Comme le décrit

Equiano, la cale du navire négrier fait immédiatement référence à un espace infernal parcouru de violences et d'agonies. Les coups de fouet, les viols, la malnutrition, les tortures et les mauvais traitements quotidiens conjugués à une promiscuité morbide et irrespirable firent leur lot de morts à chaque traversée. Près de deux millions de personnes ont expiré dans cette cale du monde moderne entre 1514 et 1866. Plus qu'un arrangement technique violent de navigation dans lequel les corps-en-chaînes furent enfermés, cette cale symbolise aussi un rapport au monde et un mode de relation à l'autre. La mise en cale n'est pas circonstancielle. Il ne s'agit certainement pas de la seule manière par laquelle ces hommes, ces femmes et ces enfants purent voyager ensemble sur un même bateau. Au contraire, la mise en cale est le geste qui inaugure la relation esclavagiste à ces hommes, à ces femmes, à ces enfants Noirs. Cette relation esclavagiste ne s'estompe pas au débarquement, à la sortie physique de la cale des navires négriers, bien que ses formes soient différentes. Les captifs du négrier et les esclaves des plantations se retrouvent liés dans cette même cale du monde.

Le refus du monde

La mise en cale institue un ensemble de rapports entre humains, entre colons européens et captifs africains, entre maîtres et esclaves hommes, entre maîtres et esclaves femmes qui constituent la politique de la cale. À travers cet ensemble de dispositions politiques et sociales qui asservissent et circonscrivent l'existence d'êtres humains, la politique de la cale a pour visée première de maintenir des êtres humains hors du monde. L'esclave colonial n'est pas

uniquement celui qui est maltraité, qui est juridiquement la possession d'un autre être humain et qui n'obtient pas de salaire pour son travail. L'esclave colonial est maintenu dans un rapport d'extranéité au monde. La politique de la cale représente cette ligne tracée à travers les humains qui refuse aux uns les mêmes qualités qu'aux autres, qui exclut d'emblée les uns de la dignité d'une existence où l'on partage une scène, une Terre, un monde. Aussi l'esclave Noir africain transbordé aux Amériques n'est-il pas même cet « autre » suggéré par l'historien Olivier Pétré-Grenouilleau[142]. La rencontre première de l'Européen négrier avec l'Africain captif qui sera réduit en esclavage s'est faite sans adresse, sans dialogue, c'est-à-dire sans cette considération première d'un autre dont le visage commande la reconnaissance d'un irréductible[143].

L'autre du capitaine négrier européen sur les côtes ouest-africaines fut le marchand, cet Africain non captif, non futur esclave aux Amériques – du moins à cet instant – avec qui la vente d'êtres humains fut négociée. Nous sommes dans une relation différente de la rencontre des Européens avec les Amérindiens. L'altérité de l'Amérindien est admise sans ambages quand bien même il s'est agi de la réduire au même européen. L'esclave Noir est celui dont la qualité d'autre humain fut niée. Cet esclave-là n'est pas l'autre, il est « l'hors ». L'esclave Noir colonial français est celui dont la reconnaissance de sa présence est conditionnée au maintien de celle-ci hors d'une scène commune, hors d'une Terre et d'un monde commun. Les esclaves Noirs sont celles et ceux à qui le monde est refusé.

Le refus du monde n'est pas un acte succinct et bref qui annoncerait le terme d'une relation et la séparation où, séparé, chacun vivrait dans son coin de la Terre. Au contraire, cet esclavage colonial des Noirs aux Amériques consistait en un refus du monde

comme mode de relation. Equiano ne fut pas simplement jeté sous le pont du navire, il fut maintenu en vie et en relation avec l'équipage depuis la cale. Il fit l'expérience de cette double violence de la traite qui enferme dans la cale et de la biopolitique négrière qui force à vivre d'une certaine façon. Cela signifie une manière d'être en relation à l'autre par laquelle une intense proximité est mise en place – l'autre est au plus proche, dans l'intimité du foyer, sur le navire ou sur la plantation –, sans que cet autre soit reconnu comme autre. Moins bruyante que le claquement de fouet, cette situation hors-monde de l'esclave colonial se révèle dans un ensemble de ruptures imposées par la politique de la cale dans les rapports aux appartenances ancestrales et communautaires, les rapports à la terre, les rapports à la nature et aux arènes politiques, comme le montrent les expériences françaises de la colonisation des Caraïbes.

Destructions des liens communautaires et appartenances

La première rupture est celle avec le monde familier des terres d'Afrique. Des personnes sont enlevées de force de leurs communautés, de leurs villages, de leur terre et ciel familiers afin d'être acheminées vers les Amériques. Cette rupture première est multiple. Le rapt de la traite signifia d'abord la rupture avec des communautés collectives de sociabilités, des organisations politiques, des pratiques culturelles et culturales, des liens familiaux de rites associés à certaines plantes, certains arbres, cimetières et autres lieux de ces terres africaines. La traite négrière transatlantique engendra aussi une rupture écouménale, la rupture de la relation d'individus et de communautés à leurs terres, à des

lieux, à l'emplacement de leur village, mais également à un riche ensemble de non-humains. Ce sont des régimes alimentaires, des rapports aux animaux, aux plantes, aux cours d'eaux, aux terres cultivées, aux arbres, aux astres et aux esprits qui furent interrompus.

Enfin, les violences physiques et psychologiques s'accompagnèrent d'une rupture du rapport au corps. L'individu captif, enchaîné, encastré dans les cales et les entreponts ne peut plus nouer le même rapport à son propre corps. Cette dépossession du corps propre à la captivité, ces ruptures des communautés et ces ruptures de l'écoumène entraînent alors la perte des arts et des pratiques artistiques. Ce sont des chants, des prières, des incantations qui disparaissent du fait que les instances, les scènes et lieux collectifs où ceux-ci se déroulent ne sont plus. Ce sont des adresses, des habits, des talents, des aptitudes artistiques qui se perdent. Les chanteurs ne chantent plus, les danseurs ne dansent plus. Les charpentiers, les musiciens, les peintres, les sorciers, les médecins, les tisserands, les marchands, les chasseurs ne peuvent plus exercer leurs arts. L'on rétorquera que parmi ces captifs figuraient certaines personnes déjà réduites en état d'esclavage en Afrique. Cependant, outre le fait que cet esclavage-là se pratiquait sur un sol connu, il impliquait des régimes d'appartenance et quelques repères « protecteurs ». Ainsi, Equiano, l'un des rares Africains réduits en esclavage en Afrique et aux Amériques qui, ayant obtenu sa liberté, put écrire une autobiographie, affirma « préférer » sa situation d'esclave africain face à l'horreur que lui inspirait le navire négrier[144]. La politique de la cale produit des êtres aux appartenances ancestrales et communautaires fragmentées voire déchirées. Cependant ces ruptures ne signifient point que tout fut perdu. Modifiés ou réinventés, des croyances, des savoirs, des

arts et des pratiques agriculturales persistèrent dans les Amériques noires[145]. L'introduction des riz africains, emportés en cachette dans les cheveux d'une femme Noire selon les légendes des Marrons, les rites du candomblé brésilien, du vaudou haïtien ou de la santéria cubaine, ou encore les arts martiaux du danmyé en Martinique ou de la capoeira au Brésil attestent les survivances de cultures africaines offrant des espaces de résistance[146].

Perte de corps, perte de Terre

La politique de la cale instaure un assolement, une rupture dans le rapport des esclaves à la terre. Cela peut sembler étrange. Après tout, l'esclave des champs est celui qui travaille la terre et qui connaît ses rythmes. Étant au plus près de celle-ci, loin d'une rupture, il y aurait au contraire une grande proximité. Pourtant, c'est bien dans le paradoxe d'une proximité sans possibilité d'assomption de responsabilité politique que se situe cette rupture du rapport à la terre. Cette rupture concerne d'abord le rapport à la propriété privée. Juridiquement, l'esclave n'est pas maître de sa personne, ni de son corps. Il ne s'appartient pas. L'esclave appartient à, comme le précise l'article 44 du Code noir en 1685, déclarant l'esclave comme un être-meuble[147]. Cette non-possession juridique de soi comme de sa progéniture entraîne une perte de son propre corps. Ne se possédant pas juridiquement, l'esclave, comme le stipule l'article 28, ne peut être propriétaire de terres : « Déclarons les esclaves ne pouvoir rien avoir qui ne soit à leurs maîtres […][148]. »

La rupture du rapport à la terre se manifeste aussi dans l'impossibilité de prendre part aux décisions relatives à la finalité de l'utilisation de ces terres, ainsi qu'aux cultures et denrées cultivées.

L'esclave n'a pas de part dans l'habiter colonial. Cette exclusion de l'esclave de la politique économique entraîna l'impossibilité pour les esclaves d'assumer une responsabilité politique pour l'usage des terres qu'ils habitent. Les esclaves se retrouvent asservis à un rythme et une intensité de travail, à un ensemble de tâches et une hiérarchie sociale qui structurent leur existence et leur monde vécu comprenant leurs relations aux autres esclaves, leurs relations familiales, leurs lieux d'habitation, leurs possibilités de mouvements et de parole, sans pouvoir prendre part à l'organisation de ces structures. Cela ne signifie pas que l'esclave est irresponsable, comme s'il s'agissait là d'un trait de caractère, ou d'une disposition psychologique quelconque. Cela veut dire que l'esclave est maintenu hors de responsabilité, tant de la terre que du monde colonial. La politique de la cale produit des individus hors-sol.

Cette non-maîtrise du quotidien et cette aliénation du monde ne furent point totales. Cela tient à deux mouvements différents. D'abord, par leurs actions, les esclaves exercent une certaine influence sur le projet colonial et s'aménagent des espaces de maîtrise. L'asservissement fut toujours rencontré par diverses formes de résistance. Les feintes de maladies, les empoisonnements des bêtes de somme et d'autres esclaves, le marronnage, les sabotages des ateliers et les vols symbolisèrent des moyens par lesquels les esclaves freinaient le projet colonial, en y exerçant une maîtrise limitée. L'organisation de l'intérieur de la case, les denrées cultivées sur les jardins créoles, les plats préparés, les danses, l'intimité et la complicité qui purent se nouer avec les autres esclaves, les chants, le rire, les prières et autres pratiques spirituelles constituèrent des espaces à soi à l'intérieur d'un monde organisé et gouverné par l'autre.

Les limites de cette condition de non-responsabilité furent aussi propres au pouvoir colonial à maintenir celle-ci. Face à l'obligation de « faire nourrir » leurs esclaves, les maîtres ont choisi d'allouer à ces derniers des lopins de terre afin qu'ils puissent cultiver leur propre nourriture. En ayant l'autorisation de cultiver pour eux-mêmes ces espaces, les esclaves assumèrent leur première et seule responsabilité politique en rapport avec la terre des colonies. « Ce jardin, précise l'anthropologue et ethnobotaniste Catherine Benoît, fut la première forme d'appropriation et de construction du territoire pour les esclaves[149]. » Ces expériences de liberté furent importantes et générèrent un espace de créativité agricole propre, un espace à soi pendant un temps. Cette responsabilité assumée par les esclaves est pourtant seconde. Cette responsabilité-là ne remet pas en cause l'organisation structurelle du monde colonial. Elle est parcellaire et subordonnée à la non-responsabilité globale de la gestion de la terre et de l'économie de l'île. En d'autres termes, ce n'est qu'à la condition de cette déresponsabilisation généralisée de l'esclave vis-à-vis des terres d'une île dans leur globalité qu'une responsabilité parcellaire fut concédée de fait. Telle est la réalité politique du jardin créole. L'esclave connaissant mieux que tous cette terre, compagne de sa condition d'exploité, y demeure pourtant étranger.

Hors-cité : l'ingénierie d'un être non politique

Par l'interdiction explicite de la participation des esclaves aux instances de décisions juridiques, administratives et politiques des

colonies, la politique de la cale produit des êtres hors-cité, explicite dans l'article 30 du Code noir :

> Art. 30. Ne pourront les esclaves être pourvus d'office ni de commission ayant quelque fonction publique, ni être constitués agents par autres que leurs maîtres pour gérer et administrer aucun négoce, ni être arbitres, experts ou témoins, tant en matière civile que criminelle : et en cas qu'ils soient ouïs en témoignage, leur déposition ne servira que de mémoire pour aider les juges à s'éclairer d'ailleurs, sans qu'on en puisse tirer aucune présomption, ni conjoncture, ni adminicule de preuve[150].

La seconde partie de cet article met en évidence une autre dimension de cette exclusion, liée à la parole de l'esclave. Les esclaves peuvent être entendus, « ouïs en témoignage », c'est-à-dire qu'ils peuvent émettre des phonèmes, des sons, mais que cette entente dans une instance juridique ne doit pas donner lieu à une égale considération. L'esclave est placé hors-scène, hors-logos et n'est pas reconnu comme un sujet politique, hors de cette condition de l'humanité du zoôn politikon. Il fut interdit de mener toute activité pouvant être politique, comme le précise l'article 16 qui défendit le rassemblement d'esclaves[151]. Les seules actions proches de questions politiques au sein desquelles les esclaves sont appréhendés comme acteurs sont des actions guerrières. Dans les colonies françaises et partout ailleurs dans les Amériques, des esclaves furent enrôlés dans des armées pour lutter contre l'étranger, voire contre d'autres esclaves. Le seul langage « politique » qui est formulé à l'esclave est celui de la guerre, du combat, bref, de la commande et de la violence.

Les esclaves ne se laissèrent pas cantonner à des « êtres-meubles ». « L'assimilation d'un être humain à un objet, ou même à un animal [non humain], rappelle Claude Meillassoux, est une fiction contradictoire et intenable[152]. » Ils s'aménagèrent des espaces au sein de ce système d'oppression conservant une capacité d'acteurs, une agency capable de négocier des marges et des concessions. Certains sont même parvenus à porter plainte et à être entendus[153]. Pourtant, ces armes des faibles ne constituèrent pas des remises en cause frontales de leur place hors-monde[154]. C'est bien la violence qui fut la condition sine qua non de la mise en échec de la politique de la cale par les esclaves et leur reconnaissance en tant qu'acteurs du monde. Les autorités coloniales ne considérèrent les esclaves comme sujets politiques qu'à partir du moment où elles furent humiliées en guerre ou de fait. Ce fut le cas des nombreuses communautés Marronnes, du Brésil à la Jamaïque en passant par le Suriname qui, ayant déjoué l'appareil militaire colonial, signèrent des traités en tant que parties contractuelles. De même, ce n'est qu'après les multiples humiliations de Bonaparte par Toussaint Louverture, Dessalines et ses compagnons, qu'une possible composition politique avec l'autre fut envisagée. La subjectivation politique de l'esclave par laquelle il n'est précisément plus esclave n'est pas la violence en elle-même, bien que celle-ci comporte une portée politique. C'est l'un des apports de Jacques Rancière de montrer que l'égalité guerrière ne conduit pas nécessairement à une égalité politique ni à la constitution d'une communauté politique[155]. Aux Amériques, cette égalité guerrière et cette humiliation des puissances coloniales constituèrent le préalable à la reconnaissance d'un autre et la possibilité d'une composition du monde. Ici, il n'y a pas de désobéissance civile qui tienne. La sortie de la cale n'est pas une parole. Elle est un jaillissement nécessairement violent qui, seul,

rendit la parole, la scène, et le monde possibles, mais non certains. En somme, la politique de la cale est l'ingénierie d'êtres détachés de leurs appartenances ancestrales, de la terre qu'ils cultivent, de la nature qu'ils côtoient et du monde qu'ils parcourent : des Nègres. Telle est l'une des dispositions fondamentales de l'expérience des esclaves dans les Amériques : l'étrangeté au monde et à la Terre comme conditions fondatrices d'une existence sociale avilie.

La spécificité de la condition des Négresses esclaves

Cette étrangeté au monde se redouble d'une domination sexuelle pour les femmes esclaves. Aux Antilles françaises, les femmes travaillent dans les champs et dans les usines/ateliers comme les hommes dans des conditions dangereuses, avec une mauvaise nutrition et un accès difficile à des soins sanitaires. Étant moins nombreuses que les hommes au XVIIe siècle, une plus grande proportion de femmes esclaves travaillaient dans les champs, le reste occupant d'autres tâches telles que celles de lavandières, couturières et gouvernantes. Travaillant aussi dans la cuisine elles furent plus souvent accusées d'empoisonnement par les maîtres que les hommes esclaves. La fracture coloniale outrepassant les alliances de genres, les femmes esclaves n'étaient pas mieux traitées par les planteures-maîtresses, qui furent souvent complices de leurs supplices. D'ailleurs, les Négresses esclaves symbolisent l'exploitation conjointe de la terre et de leur ventre. Le nourrisson enfanté par la mère esclave était la propriété du maître. Aussi les femmes esclaves furent-elles exploitées à la fois pour leur fonction de production, mais aussi pour leur fonction de reproduction afin de

pallier le déséquilibre numéraire entre hommes et femmes esclaves des XVIIe et XVIIIe siècles dans les plantations[156]. Comme le note Christina Sharpe, la Plantation transforme les utérus Noirs en cales négrières[157]. Enfin, elles furent victimes d'abus sexuels de maîtres esclavagistes hommes, mais aussi parfois d'esclaves hommes[158]. Cette domination des femmes, chevilles ouvrières de l'habiter colonial, fut à l'œuvre dans toutes les Amériques[159].

Le Négrocène

> Mais je sais aussi un silence
> Un silence de vingt-cinq mille cadavres nègres
> De vingt-cinq mille traverses de Bois-d'ébène
>
> JACQUES ROUMAIN, Bois-d'ébène

> Non nou sé bwa brilé (Notre nom est « bois brûlé »)
>
> EUGÈNE MONA, « Bwa brilé »[160]

Par-delà ses dimensions sociopolitiques, l'esclavage colonial désigne aussi une manière d'habiter la Terre, d'user de ses ressources et de se rapporter aux non-humains que j'appelle Négrocène. Le Négrocène désigne l'ère où la production du Nègre visant à étendre l'habiter colonial joua un rôle fondamental dans les changements écologiques et paysagers de la Terre. La dimension matérielle et énergétique de l'esclavage colonial est déjà visible dans le vocabulaire colonial utilisé pour se référer à ladite « cargaison » des navires négriers. Comme en témoigne le poème Bois d'ébène de Jacques Roumain, les Africains capturés, vendus,

transportés et mis en esclavage furent couramment appelés « Nègres » ou « bois d'ébène », de sorte que les expressions « traite négrière transatlantique » et « trafic de bois d'ébène » sont interchangeables. De même que des navires négriers furent nommés Nègre et Négresse, d'autres furent nommés Ébène et Ébano.

Cette désignation évoque d'abord une similitude de la couleur de peau d'Africains captifs avec la couleur de l'intérieur des arbres de la famille des ébéniers qui ont un bois intérieur très dur, d'une couleur proche du noir. Néanmoins, cette appellation comprend autre chose. Les Africains Noirs ne sont pas comparés à des arbres vivants et rayonnants par leurs branches dans une forêt mais à du bois, à la matière extraite du vivant qui servira à alimenter les usines et maisons de la Plantation. De la même manière que les forêts des Amériques furent abattues et brûlées sous les chaudrons de jus de canne, ces bois d'ébène d'Afrique furent enlevés pour alimenter l'habiter colonial faisant de la traite négrière transatlantique une déforestation humaine de l'Afrique. L'appellation des Africains Noirs en tant que « bois d'ébène » transforme discursivement ces vies humaines en une « ressource » énergétique. Une ressource qui fut fantasmée renouvelable par le biais de la traite négrière transatlantique et les politiques de natalité[161]. Selon les paroles du chanteur martiniquais Eugène Mona, le Nègre est un bwa brilé, un bois littéralement consumé par le feu machinal de la Plantation.

Tout comme le pétrole, le gaz, le charbon et le bois, la modernité a aussi manufacturé une énergie Nègre. Ainsi que le note Andrew Nikiforuk, de la Grèce antique et l'Empire romain à la traite négrière transatlantique, les esclaves constituèrent une source énergétique fondamentale, équivalente aux énergies fossiles contemporaines[162]. Le style de vie d'une minorité de la planète reposait sur l'exploitation

dénoncée par Fanon de la « substance » de ces ventres vides, de la domination de ces « esclaves répartis sur le globe, dans les puits de pétrole du Moyen-Orient, les mines du Pérou ou du Congo, les plantations de l'United Fruit ou de Firestone »[163]. Telle l'île de Trinidad passant des esclaves coloniaux au pétrole, les énergies fossiles seraient en quelque sorte les nouvelles énergies d'esclaves extraites par le « labeur » des machines qui alimentent les économies du monde[164]. Plus qu'un « parasitisme humain » du maître-planteur envers l'hôte-esclave, le Négrocène décrit une manière injuste d'habiter la Terre où une minorité s'abreuve de l'énergie vitale d'une majorité discriminée socialement et dominée politiquement[165]. Telle l'autre face du Plantationocène, le Négrocène signale l'ère géologique où l'extension de l'habiter colonial et les destructions de l'environnement s'accompagnent de la production matérielle, sociale et politique de Nègres.

Le Négrocène n'est pas un « Capitalocène racial[166] », comme le propose Françoise Vergès, qui prendrait en compte l'exploitation des forces de travail racisées et les destructions environnementales pour la simple raison que le mot « Nègre », tel que je l'emploie, n'est pas synonyme d'une « race ». Je suis ici l'approche non racialisante de l'esclavage d'Eric Williams, faisant du racisme le résultat et non la cause de l'exploitation économique et énergétique d'un ensemble d'êtres humains qui contribua au développement du capitalisme britannique[167]. L'essentialisme ancré dans l'usage du mot « Nègre » a laissé penser à tort que cette condition sociale et politique était inhérente à l'épiderme des Noirs et ne concerne que les humains. Ici, le mot « Nègre » ne désigne plus une couleur de peau, un phénotype, ni une origine ethnique ou une géographie particulière. Il désigne tous ceux qui furent et sont dans la cale du monde moderne : les hors-monde. Ceux dont les survivances sociales sont

frappées d'une exclusion du monde et qui se voient réduits à leur « valeur » énergétique. Le Nègre est Blanc, le Nègre est Rouge, le Nègre est Jaune, le Nègre est Marron, le Nègre est Noir. Le Nègre est jeune, le Nègre est vieux, le Nègre est femme, le Nègre est homme. Le Nègre est pauvre, le Nègre est ouvrier, le Nègre est prisonnier. Le Nègre est marron-forêt, le Nègre est vert-plante, le Nègre est bleu-océan, le Nègre est rouge-terre, le Nègre est gris-baleine, le Nègre est noir-fossile. Les Nègres sont les nombreux hors-monde (humains et non-humains) dont l'énergie vitale est consacrée par la force aux modes de vie et manières d'habiter la Terre d'une minorité tout en se voyant refuser une existence au monde.

Le capitalisme globalisa l'habiter colonial à l'aide de ces dispositifs techniques de plus en plus perfectionnés que sont les forages. Ils plongent dans le sol pour récupérer l'énergie fossile rendant possible cette forme violente d'habiter sur Terre. De même, cette économie plonge ses mains foreuses dans la cale du monde pour assouvir les désirs d'une fraction de ceux qui sont sur Terre. Le puits à esclaves Nègres du golfe de Guinée du XVIe au XIXe siècle est aujourd'hui ce puits à pétrole alimentant l'Europe et les États-Unis, qui asservit de nouveau des communautés locales telles que le peuple Ogoni du Nigéria, défendu à la mort par Ken Saro-Wiwa[168]. En résulte une modernité qui a fait de la Terre un Nègre, comme le note Alice Walker :

> Certains d'entre nous ont l'habitude de penser que la femme est le Nègre du monde, que la personne de couleur est le Nègre du monde, que la personne pauvre est le Nègre du monde. Mais en vérité, c'est la Terre elle-même qui est devenue le Nègre du monde[169].

Rouages indispensables des transformations écosystémiques et géologiques de la planète, les manières d'habiter la Terre des Nègres esclaves diffèrent de celles des maîtres, scellant les inégalités entre ceux qui habitent les habitations et ceux qui résident dans des cases. L'habitation des maîtres a vocation à durer. Elle incarne la trace du monde esclavagiste, et plus singulièrement la trace de la place du colon. Cette trace de l'habiter colonial est durable. Aujourd'hui, des « habitations » sont transformées en musées dans toutes les Amériques. À l'inverse, la case de l'esclave a une nature temporaire, comme le décrit Du Tertre[170]. L'esclave n'habite pas, son habitat n'a pas vocation à durer ni à laisser de trace. Dans le Négrocène, la différence entre l'habitation et la case se répète. D'un côté, les habitations des châteaux, des palais, des bâtisses, des complexes, des usines construites en dur. D'un autre, les cases des ghettos, les cases des HLM, les cases des bidonvilles de Nairobi à Rio de Janeiro, en passant par Soweto et New Delhi, mais aussi les cases des écuries, des fermes industrielles et des élevages en batterie. Hors-sol, les Nègres n'habitent pas. L'économie capitaliste trouve sa traduction géographique dans la procession quotidienne matérielle et énergétique des Nègres de la Terre entière, allant de leurs cases vers les habitations des maîtres. Comme le décrivent Joseph Zobel dans son roman La Rue Cases-Nègres en Martinique, David Goldblatt dans ses photographies des transportés du Kwandebélé en Afrique du Sud et Hugh Masekela dans sa chanson « Stimela », les Nègres coulent vers les moulins de l'habiter colonial[171].

Pourtant, rappelle le poète Serge Restog, « Nèg-là pa ka mò kanmenm » (le Nègre ne meurt pas malgré tout)[172]. Les Nègres d'hier et d'aujourd'hui trouvèrent des moyens de résister et de laisser des traces dans le monde. Le Négrocène est aussi l'ère de

ces résistances silencieuses et souterraines qui parfois grondent en éruption volcanique. À l'opposé de l'Anthropocène qui ne s'intéresse qu'aux habitations des maîtres, qu'à leurs usines et leurs moulins, écrire le Négrocène suppose aussi de déterrer les traces de ceux à qui le monde fut refusé. C'est ici que se dévoile l'importance d'une archéologie de l'esclavage qui n'est plus cantonnée aux sites aériens mais s'adonne, comme le suggère Patrice Courtaud, à « l'exploration du monde enfoui[173] ». Il faut creuser pour retrouver les cimetières d'esclaves et les traces des Amérindiens, éplucher les archives pour retrouver des voix, des paroles, reconnaître des pratiques de danse et de chant dans une histoire du monde[174]. L'historicité n'est plus uniquement celle des dominants, elle est aussi celle des résistances géologiques entêtées de l'intérieur de la cale de la modernité, et des cris jaillissants clamant une existence au monde. Oui, l'esclavage et la traite négrière sont un crime contre l'humanité. Peut-être un jour reconnaîtra-t-on qu'ils constituèrent aussi un écocide, un crime contre la Terre et ses conditions de vie. De Mackandal à Mandela, de Solitude à Rosa Parks, de Queen Nanny à Wangari Maathai, de Toussaint Louverture à Ken Saro-Wiwa, de John Brown à Aimé Césaire, le Négrocène est aussi le temps des forêts de résistances aux destructions de la Terre et de retentissants désirs de monde.

4.

MON-EBOOK

Le cyclone colonial

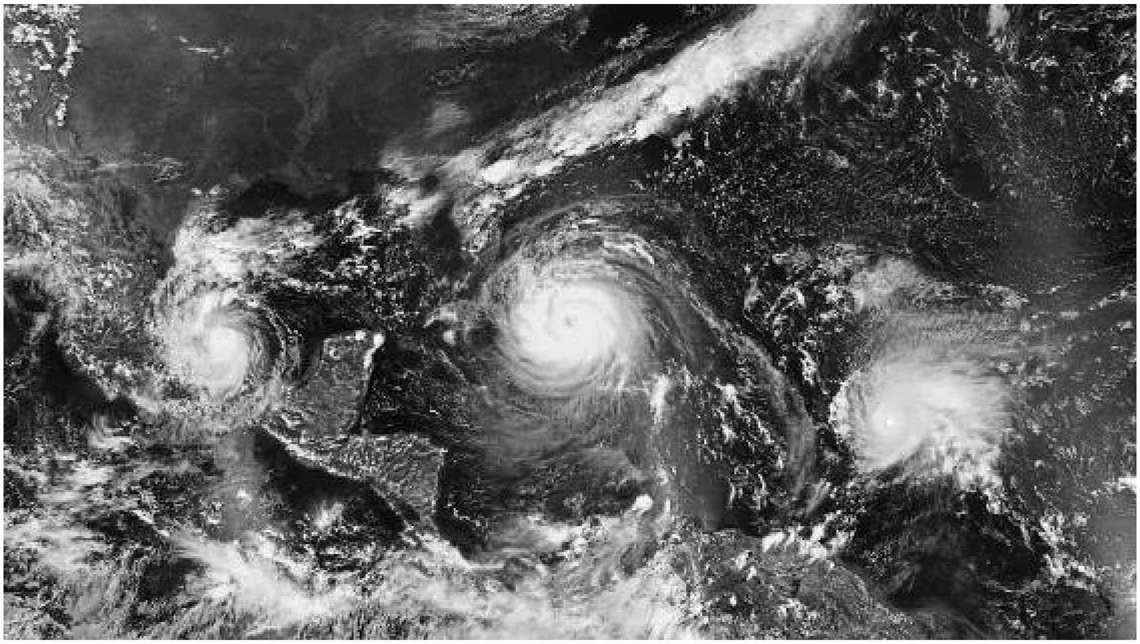
La Tempête (1688)

Au départ de La Rochelle en juillet 1687, La Tempête se dirige vers la côte ouest africaine. Avec ses 28 canons et son capitaine Jean-Baptiste du Casse, cette frégate de 300 tonneaux emporte par-dessus l'eau les convoitises véloces de la Compagnie royale de Guinée. Par ses rafales répétées de novembre 1687 à février 1688, La Tempête balaye les paysages de Guinée, marquant au passage les emplacements des futurs comptoirs coloniaux du roi Louis XIV : Issiny, Commendo et Acara. Après avoir répandu ses trombes d'eau désireuses sur l'or et les corps africains, elle se retire, emportant 303 hommes et femmes Noirs par-delà l'Atlantique. La Tempête s'abat sur la Martinique le matin du 15 juin 1688, arrosant les plantations des maîtres avec le sel rouge sang des 287 survivants. Revenant en France chargée de sucre, La Tempête achève son cycle-colonial.

Prospero. – Nous manigançâmes la tempête à laquelle tu viens d'assister, qui préserve mes biens d'outre-mer et

met en même temps ces sacripants en ma possession[175].

Aimé Césaire, Une tempête



Les cyclones Katia, Irma, José, le 8 septembre 2017.
(© NOAA satellites, GOES-16.)

Le cyclone colonial

Le 8 septembre 2017, les satellites de météo représentèrent trois cyclones, Katia, Irma et José, festoyant ensemble sur les côtes de l’Amérique centrale et la dorsale des îles caribéennes. Avec 17 évènements dont 6 ouragans majeurs (Harvey, José, Maria, Irma, Katia, Ophelia), la saison cyclonique de 2017 fut la plus active depuis 2005, causant des centaines de milliards de dollars de dégâts et des milliers de morts[176]. José, Maria et Irma ne sont que

les derniers noms d'une longue liste de cyclones de catégorie 4 ou 5 sur l'échelle de Saffir-Simpson tels que Hugo, Katrina ou Matthew qui ont dévasté les Caraïbes ces dernières décennies. Particulièrement frappée par les cyclones, la Caraïbe est un des lieux où les effets dévastateurs du réchauffement climatique s'affirment avec force et régularité. Année après année, les images de désolation et de souffrance inondent pendant quelques jours les chaînes de télévision. Des corps posés sans parole au milieu des ruines de béton et de feuilles de tôle, ou flottant dans les limbes du noir anonymat. Des rivières affolées qui ne parviennent pas à retrouver les chemins reposants de leurs lits. Les spécialistes déclarent encore une fois l'incommensurabilité de l'évènement qui arrache les vies comme des têtes de cocotiers, et qui chiffonne l'image idyllique d'hôtels paradisiaques chauffés sur du sable blanc. Les monstrueuses tempêtes répondent alors aux « monstrueux » pilleurs qui, sans foi ni loi, se feraient les charognes de paysages effondrés. Pour un temps, le journal télévisé prend les allures d'un film de science-fiction et la mer caraïbe se dévoile en paupière ouverte de l'œil d'un monstre.

Telle une tempête, la crise écologique rencontre aujourd'hui le monde caribéen et ses fondations coloniales. Le registre discursif du monstrueux et de la catastrophe entrave une pensée sociale et politique critique de ces cyclones et des problèmes écologiques contemporains, plaçant la Caraïbe, ses habitants et ces évènements dans un espace hors-monde, bien éloigné des centres européens. Or, les catastrophes entraînées par les cyclones atlantiques ne sont ni « naturelles » ni politiquement neutres dans leurs causes comme dans leurs conséquences. Pour saisir le sens politique des tempêtes, il est nécessaire d'entrer à l'intérieur du navire. Quittant le domaine du monstrueux pour le fabuleux, une pensée politique des

rencontres entre des aléas naturels tels que les cyclones et le monde colonial se trouve déjà dans les imaginaires des Amériques et dans les œuvres artistiques qui se soucient de cette région.

Dans les imaginaires des Noirs-Américains aux États-Unis, les tempêtes de l'Atlantique sont couramment associées à la traite négrière transatlantique. Prenant naissance au large des côtes africaines, faisant route vers le bassin caribéen et le golfe du Mexique, puis repartant vers l'Atlantique nord en direction de l'Europe, ces tempêtes rappellent le tracé de ce crime historique pour lequel aucune justice n'a été rendue. Dans cet imaginaire, la tempête n'est plus uniquement une spirale de vents et des trombes d'eau. Elle est chargée de la mémoire des ancêtres perdus dans l'Atlantique qui viennent s'échouer avec rage sur les côtes américaines. Par ce mouvement, la tempête se comporte comme un navire négrier qui rappelle les injustices passées et renforce les inégalités contemporaines : la tempête devient un cyclone colonial. J'appelle politique du cyclone colonial l'ensemble des stratégies et manigances qui font des aléas en partie naturels, des évènements profitables qui renforcent les fondations coloniales du monde, accroissent les richesses des maîtres, et exacerbent les sujétions et les désarrois des asservis. À travers leurs productions artistiques, William Shakespeare, Aimé Césaire, Joseph Conrad et William Turner révèlent trois caractéristiques principales de la politique du cyclone colonial, trois manières par lesquelles la tempête apparaît au monde tel un cyclone colonial.

Shakespeare et Césaire : quand la tempête sert les intérêts des maîtres

Dans sa pièce de théâtre de 1610 The Tempest, Shakespeare relate l'aventure de Prospero, le duc de Milan, qui, par une ruse de son frère Antonio, se retrouve destitué et isolé sur une île. Prospero y vit depuis avec sa fille, Miranda. Il partage l'île avec un esclave au corps déformé, Caliban, et un esprit aux pouvoirs surnaturels qui est aussi esclave, Ariel. Un jour, un navire passe au large de l'île avec à son bord Alonso, le roi de Naples, son fils Ferdinand, Antonio et d'autres passagers. La pièce s'ouvre sur une tempête qui cause le naufrage de ce navire, rejetant les passagers sur les rives, tempête qui ultimement assurera à Prospero la récupération de son duché et le maintien en esclavage de ses esclaves. Cette connivence singulière entre le maître Prospero et la tempête fut un des aspects relevés par Aimé Césaire dans sa réécriture de cette pièce Une tempête.

Loin du fruit du hasard, la tempête est l'œuvre du maître, le résultat de « l'art » de Prospero[177]. Le maître produit la tempête. Cependant, « l'art » avec lequel le maître engendre la tempête ne découle pas de ses pouvoirs magiques sur les éléments, mais provient de sa faculté à commander et à exploiter Ariel, son esclave, qui fabriquera cette tempête. La relation esclavagiste par laquelle la tempête est engendrée entraîne en retour une tempête qui sert le maître. En mariant sa fille Miranda à Ferdinand, le fils du roi, Prospero récupère son duché. Prospero est celui qui prospère grâce à la tempête. La tempête consolide également l'esclavage des asservis. À l'issue de la pièce, l'esclave Caliban qui méprisait le maître, se repent d'avoir tenté de se débarrasser de son maître et promet d'être « sage désormais » et de tout faire pour obtenir les « bonnes grâces » du maître[178]. La tempête renforce donc l'esclavage des asservis et la position du maître.

Cette politique du cyclone colonial avantageuse pour les maîtres est attestée par les travaux de sciences humaines et sociales montrant que les catastrophes dites « naturelles » sont surtout le résultat de certaines manières d'habiter la Terre, de constructions sociales, de modèles économiques, de choix politiques qui accroissent les inégalités et exacerbent les rapports de pouvoir. Ces inégalités se retrouvent à la fois dans les causes et les effets des cyclones. Du côté des causes, bien que la Caraïbe contribue relativement peu au réchauffement climatique, celui-ci a pour conséquence d'accroître l'intensité des cyclones qui frappent cette région du monde[179]. Du côté des conséquences, les dégâts résultent surtout de vulnérabilités historiquement et politiquement construites de ce bassin, habité par des populations maintenues en situation de pauvreté et d'extrême dépendance économique vis-à-vis des institutions internationales et des anciennes puissances coloniales. En 2017, quatre des territoires les plus touchés (Porto Rico, Sint Maarten, Saint-Martin, Saint-Barthélemy) sont des territoires non souverains, dépendants respectivement des États-Unis, du royaume des Pays-Bas et de la France. L'ampleur des dégâts matériels découle également de certains choix en termes d'urbanisme et d'agriculture. La construction d'habitats dans des zones inondables le long des côtes rend plus vulnérable à la montée des eaux lors de cyclones. L'érosion causée par la déforestation massive des mornes d'Haïti accroît le volume des inondations et les dégâts causés à chaque cyclone. De même, le choix des Antilles françaises de se constituer en îles à bananes consacre la fragilité d'une économie fondée sur la résistance annuelle d'une herbe géante à des rafales de plus de 200 km/h.

Connaissant ces constructions sociales et politiques des catastrophes, connaissant les effets différenciés où les plus pauvres,

les minorités, les femmes, les plus âgés subissent le plus les conséquences, l'on ne peut comprendre pourquoi celles-ci continuent à se produire année après année, si l'on ne reconnaît pas qu'elles sont profitables à certains. Certains ont intérêt à ce que perdurent ces inégalités, ces manières d'habiter la Terre et donc ces catastrophes. Comme l'indique Aimé Césaire, la tempête manigancée par le maître permet de préserver ses biens d'outre-mer et tout en lui amenant des humains en sa possession, tel un négrier.

Conrad et Katrina : quand la tempête engendre des cales du monde

Plus qu'un appauvrissement des pauvres, la politique du cyclone colonial recrée des dispositifs de cale du monde pendant l'aléa. La relation entre la tempête et la cale du monde fut mise en évidence dans la nouvelle Typhon de Conrad. S'inspirant de faits réels, Conrad retrace l'histoire d'un navire au XIXe siècle, le Nan-Shan, qui ramène des engagés chinois qui ont servi les sept ans de leur contrat, de Thaïlande vers la Chine. L'équipage est anglais, dirigé par le capitaine Mac Whirr, et son second Jukes, tandis que, sous le pont, se retrouvent 200 Chinois avec leur argent. Sur le chemin, ce navire rencontre un violent typhon mettant en péril le navire. Déjà connu pour sa critique de l'impérialisme dans Au cœur des ténèbres[180], Conrad met en scène dans cette nouvelle la rencontre du monde colonial avec un typhon, autre nom du cyclone dans les mers d'Asie. L'équipage anglais représente le pouvoir colonial, dirigeant le navire et possédant le savoir technologique de celui-ci avec son mécanicien. De l'autre côté, les Chinois, appelés de manière péjorative « coolies », sont dans l'entrepont, dans la cale du

monde[181]. Ce typhon se traduit alors par une expérience encore plus difficile pour ces « coolies », ceux qui se trouvent sous le pont. Conrad décrit cinq moments de la constitution coloniale du cyclone.

Dans le premier moment, le cap de l'insouciance discriminante, Conrad montre comment les dégâts causés par le typhon sont d'abord le fruit d'une conduite de ce navire-monde qui néglige les alertes, sachant pertinemment que ceux qui sont sous le pont souffriront de lourdes conséquences. Au courant de la tempête à l'horizon et averti des dangers encourus par les Chinois, le capitaine refusa de changer de cap, préférant préserver ses intérêts financiers en économisant du charbon et mettant en doute les prédictions. Le deuxième moment est celui du calvaire pour ceux qui sont dans la cale. Remués dans tous les sens, les Chinois se retrouvent ensanglantés et voient leurs économies s'éparpiller. Le troisième moment est celui de l'insouciance maintenue, affichant un clair dédain pour les Chinois durant la tempête. Le quatrième moment est l'infernal chaos, la conséquence de cette surexposition des Chinois à la tempête et de l'abandon de ces derniers à leur sort. Il en résulte une situation où les Chinois se déchirent les uns les autres, tentant de récupérer les quelques sous qu'ils ont économisés pendant leur dur labeur, laissant place à « un vrai petit enfer, là-dedans ». Plutôt que de laisser certains sortir, le maître d'équipage ferma la porte à clé, mettant un couvercle sur un enfer mijotant[182]. Le cinquième moment de cette politique du cyclone colonial est le dénouement sous la forme d'une redistribution discriminante. Après le typhon, toutes les économies des Chinois se sont retrouvées dans les mains de l'équipage qui, seul, décida des manières d'en disposer et de les redistribuer aux Chinois.

Moments	Le cyclone depuis la cale du monde
1	Cap de l’insouciance discriminante
2	Le calvaire
3	L’insouciance maintenue
4	L’infernal chaos
5	Le dénouement : la redistribution discriminante

Les cinq moments du cyclone colonial depuis la cale du monde.

Le passage du tristement célèbre cyclone Katrina en août 2005 au sud des États-Unis illustre cette politique du cyclone colonial. La configuration coloniale des villes des États-Unis sur le chemin de Katrina est marquée par les inégalités sociales et le racisme structurel. La population de La Nouvelle-Orléans était composée de 67 % de Noirs, 28 % de Blancs, 3 % de « Latinos » et de 2 % d’« Asiatiques »[183]. La ville présentait un taux de pauvreté de 28 % comparativement aux 12 % nationaux[184]. De manière analogue à ceux qui survivent dans la cale, ces habitants de La Nouvelle-Orléans vivent littéralement sous le niveau de la mer. Les plus pauvres vivent dans les zones inondables contrairement aux plus riches qui vivent en hauteur. De plus, avant 2005, l’État de Louisiane, et particulièrement la ville de La Nouvelle-Orléans, se caractérise aussi par un système éducatif public en délabrement. Comptant 96 % d’étudiants Noirs, les cours se déroulent dans des salles de classe nécessitant des rénovations et sans professeurs qualifiés. La majorité des étudiants Blancs fréquentent, eux, des écoles privées[185]. Avant 2005, La Nouvelle-Orléans était l’une des villes les plus ségréguées des États-Unis[186].

Le cyclone Katrina mit en scène les cinq moments décrits par Conrad. Le cap de l'insouciance discriminante était de mise bien avant l'arrivée de Katrina. Les autorités savaient que les digues de protection ainsi que les autres infrastructures autour de la ville où vivaient des personnes pauvres étaient inadéquates[187]. Aussi l'ordre d'évacuer donné à celles et ceux n'en ayant pas la possibilité (manque de moyens de transport, de ressources, ou d'infrastructures) marquait-il surtout l'aveu de cet abandon, cette absence structurelle de souci pour ceux assignés à la cale. Les autorités ont abandonné ces habitants à « ce pont tout plein d'eau » décrit par Conrad, avant même la tempête[188]. Le calvaire des habitants de La Nouvelle-Orléans fut terrible. Plus de 2 000 personnes ont trouvé la mort, plus de 2,5 millions d'habitations furent endommagées, et environ 1 million de personnes furent déplacées ; le tout avec des médias avides d'images de corps flottant sur les eaux. Les estimations placent les dégâts à près de 300 milliards de dollars[189]. L'insouciance maintenue fut médiatisée de manière éclatante, eu égard aux réactions des hauts représentants de l'État et singulièrement du président George W. Bush. Alerté par le chef du National Hurricane Center, Bush choisit de ne pas réduire ses 30 jours de vacances, ni de changer son parcours officiel[190].

L'infernal chaos débuta au bout de quelques jours avec les premiers signalements de crimes, de pillages, de viols et de meurtres, et fut manifeste à l'aune de ce qui s'est passé à l'intérieur du Superdome. Ce stade de football américain fut la solution de dernier ressort pour de nombreuses familles n'ayant pas d'endroit où s'abriter. Les autorités avaient prévu des provisions pour 15 000 personnes pendant 3 jours, pourtant, ce site accueillit plus de 30 000 personnes pendant 5 jours. Des morceaux du toit s'en

allèrent, l’eau rentrait dans tous les recoins, le système d’aération cessa de fonctionner et l’électricité du bâtiment destinée à l’alimentation des machines des malades mais aussi des réfrigérateurs n’était maintenue que par un générateur de secours, menaçant à tout moment d’être englouti par l’eau. La température dépassa les 27 °C à l’intérieur, les sanitaires devinrent vite saturés. Des rixes éclatèrent. Plusieurs signalements de viols furent émis. Il y eut 3 morts. Odeurs infectes, humidité, chaleur torride, pénombre, insalubrité, promiscuité et nourriture insuffisante, ces gens furent littéralement dans la cale du monde. Le 31 août, restant impuissants face à une situation qui empirait, les national guards mirent du barbelé autour du Superdome afin de se protéger contre ces réfugiés tout en les parquant à l’intérieur. En l’espace de quelques jours, Katrina reproduit à partir du Superdome le dispositif de la cale d’un navire négrier.

Enfin, vint le dénouement de la tempête, le moment de la redistribution discriminante. Le post-Katrina fut aussi le témoin d’un renforcement des inégalités sociales. La stratégie du choc de ce que Naomi Klein nomme le « capitalisme du désastre » a fait du système éducatif de La Nouvelle-Orléans sa proie. Moins de deux ans après les inondations, la plupart des écoles publiques ont été remplacées par des « écoles à chartes », des « écoles subventionnées par l’État mais administrées par des entités privées »[191]. Le cyclone fut l’occasion de se défaire d’acquis sociaux, de libéraliser le service public et de poursuivre l’expulsion des plus pauvres. Pour traverser Katrina, les plus pauvres, les plus vieux, les femmes, les personnes âgées, les Nègres furent littéralement enfermés dans la cale du monde.

Turner et le *Zong* : la tempête-prétexte pour jeter le monde par-dessus bord

Dans son tableau de 1840 couramment désigné comme The Slaveship (le navire négrier), détail présenté en couverture, William Turner expose en couleurs cette funeste pratique qui prétexte la tempête pour se débarrasser des damnés de la Terre. Sans doute habité par ses investissements de jeunesse dans une compagnie sucrière négrière en Jamaïque, Turner peint la scène d'un navire négrier se confrontant à une mer agitée[192]. Des esclaves encore enchaînés sont jetés par-dessus bord avant d'être dévorés par des bêtes marines qui répandent le sang de ces corps à la surface de la mer. À première vue, ce tableau, dont le titre véritable est Slavers Throwing Overboard the Dead and Dying, Typhoon Coming On (Des négriers jetant les morts et les mourants, un cyclone arrive), laisserait supposer un rapport de causalité naturelle entre le cyclone et l'expulsion des mourants et des morts du navire négrier. Dans ce sens, les nuages couvrant le ciel annonceraient un cyclone aux vents violents, face auxquels le navire ne résisterait pas en l'état. Cette mauvaise fortune imposerait à l'équipage d'alléger le navire et de se débarrasser de ceux qui sont déjà morts et de ceux qui ne survivront pas, afin de préserver le navire et les autres. À l'approche d'un cyclone, les négriers auraient été obligés de jeter les morts et les mourants. Telle est la supercherie du cyclone colonial que critique Turner dans ce tableau.

Si le ciel devient rouge sang par ce soleil couchant, si la mer commence à faire des vagues et des nuages sombres apparaissent à l'horizon, le cyclone n'est pas encore là[193]. Turner, par ailleurs spécialiste de la peinture des tempêtes, ne dessine point de cyclone dans ce tableau, mais le geste par lequel des esclaves viennent

d’être jetés par-dessus bord, les chaînes aux chevilles et aux poignets, les mains tendues vers le ciel, cherchant une faille dans le monde par laquelle ils pourraient échapper à cette mer peinte par leur propre sang. Le cyclone n’est pas le point de départ de la scène. C’est le geste du jet (throwing). Ce serait accorder aux négriers bien trop d’« humanité » de penser que, durant une traversée pouvant atteindre plusieurs mois, l’équipage aurait pris soin de conserver les morts sur le navire en attendant de leur donner une sépulture sur la terre ferme. Les morts étaient jetés par-dessus bord tout au long du voyage, récompensant les requins qui suivaient régulièrement ces navires[194]. La relation exprimée par Turner est exactement inverse. Le cyclone, les morts et les mourants, et les négriers se retrouvent alors dans des rapports de causalité qui suivent l’ordre donné dans le titre du tableau : Slavers Throwing ; The Dead and Dying ; Typhon Coming On. C’est le culbutage des esclaves par-dessus bord par les négriers qui engendre des morts et des mourants, crime qui en retour crée le typhon, c’est-à-dire la catastrophe. Loin d’une mauvaise fortune, Turner suggère que le typhon est le fruit des exactions commises par les négriers sur ces personnes.

Que le crime négrier fabrique le cyclone colonial pourrait paraître farfelu si Turner ne s’était inspiré de l’histoire vraie du navire Zong. Le 18 août 1781, commandé par le capitaine Collingwood, le navire négrier britannique Zong quitta les côtes du Ghana pour la Jamaïque avec à son bord 442 esclaves et 17 membres d’équipage (beaucoup trop pour son tonnage)[195]. Après une erreur de navigation allongeant la durée du trajet, le navire fut confronté à une pénurie d’eau le 28 novembre. L’équipage se réunit et prit la funeste décision de jeter par-dessus bord des esclaves ! Le 29 novembre, 54 femmes et enfants furent jetés à l’eau, suivis par 42 hommes le 1er décembre,

abandonnés à la noyade et au festin des requins. Cette atrocité trouva une rationalité capitaliste et coloniale dans les contrats d'assurance des négriers. L'appareillage d'un navire négrier nécessitait un important capital au départ, pour lequel les actionnaires contractaient une assurance contre les « perils of the sea » (dangers de la mer), les insurrections et des circonstances exceptionnelles qui auraient entraîné la perte de la cargaison humaine. En revanche, si les esclaves décédaient de mort « naturelle » du fait de manque de nourriture et d'eau, de mauvais traitements ou de conséquences d'une erreur de navigation, aucune compensation ne pourrait être obtenue[196]. Il était donc plus profitable pour les négriers du Zong de lancer à la mort des esclaves que de les maintenir en vie, à condition qu'ils inventent un cyclone ou un aléa similaire. Pourtant, des membres d'équipage rapportent qu'il aurait plu dès le 1er décembre et les jours suivants. De l'eau. Plus de pénurie. Trop tard, la tentation du cyclone colonial était trop grande pour s'arrêter là. Ils précipitèrent à la mort 36 personnes de plus les jours suivants. Face à cette inhumanité, 10 autres sautèrent volontairement[197].

Au retour du Zong à Liverpool, William Gregson, le représentant des actionnaires du navire, et riche commerçant négrier, exigea une compensation auprès de son assureur, prétextant que les pertes des esclaves découlaient d'un évènement exceptionnel et non du choix délibéré de l'équipage de les sacrifier. Le refus de l'assureur de payer l'équipage pour ces esclaves jetés par-dessus bord donna lieu à un procès en 1783 (« Gregson vs Gilbert »). Une première décision donna raison à Gregson et imposa aux assureurs de payer 30 livres par esclave jeté par-dessus bord. Après le témoignage du second James Kelsall, cette première décision fut annulée en appel. Le différend juridique concernait uniquement le sujet du

« dédommagement » de l'équipage, et non la nature criminelle de cet acte. Aucune poursuite pénale ne fut engagée pour le fait d'avoir volontairement jeté 142 hommes et femmes à la mer. Par ce crime sans nom, les négriers fabriquèrent le typhon qui arrive. La catastrophe naît bien des actions prises par les humains avant même l'aléa. Voire, parfois, l'aléa devient une opportunité sordide pour se débarrasser à profit de celles et ceux à qui le monde est refusé. Le cyclone devient le prétexte pour ne pas vivre avec l'autre et jeter le monde par-dessus bord.

La politique du cyclone colonial et le réchauffement climatique

Le cyclone colonial montre que la crise écologique ne remet pas à plat le monde. Au contraire, elle renforce les dominations et oppressions coloniales. Les cyclones accélèrent le monde, le contractent, le tendent et font apparaître ses fractures structurantes et radicalisent ses lignes de non-partage. Oui, le réchauffement climatique est la consécration des Prospero du monde, ceux qui tirent profit des catastrophes, la poursuite des calvaires pour les Caliban et Ariel de la Terre. Comme nous l'ont décrit Césaire et Shakespeare, la tempête climatique naît de l'exploitation des asservis par des maîtres à travers une production capitaliste chargée en gaz à effet de serre, qui accroît les inégalités sociales et perpétue les injustices ouvertement admises. En alertant que les pays n'ont pas assez fait pour limiter le réchauffement sans que cela pousse les États à bouger, l'Union internationale pour la conservation de la nature (UICN) rappelle à nouveau le cap de l'insouciance discriminante du capitaine Mac Whirr de Typhon, qui

préfère économiser ses sous et continuer à produire du charbon. L'on sait que cette insouciance exacerbera les misères, reproduira les cales des damnés de la Terre, comme le rappellent Conrad et le cyclone Katrina. Certains ont déjà pris le réchauffement climatique pour attester un surplus démographique dans la balance de la Terre[198]. À l'instar du Zong, le réchauffement climatique serait alors bienvenu pour se débarrasser profitablement des Nègres du monde ; ceux-là mêmes qui sont exploités, qui prennent le moins de place et émettent le moins seraient les excédents. L'unique injonction à survivre à la tempête sans se soucier de ceux qui peuplent ce navire devient une catastrophe en tant que telle. Quel navire construirons-nous alors face à la tempête ?

DEUXIÈME PARTIE

L'ARCHE DE NOÉ

Quand l'environnementalisme refuse le monde

5.

MON-EBOOK

L’arche de noé : l’embarquement ou l’abandon du monde

Noé (1748-1749)

Les cieux modernes ont tonné en 1492, annonçant une incessante pluie négrière de quatre siècles. Le déluge colonial s’apprête à recouvrir la Terre. En ce matin d’octobre 1748, au port de La Rochelle, le capitaine Thomas Palmier parcourt d’un œil vigilant Noé, le navire de 70 tonneaux qui préservera ses richesses et les siens. Ne manque que le bois à prendre de l’autre côté de l’horizon, au golfe de Guinée. Parcourant la Côte-de-l’Or de mars à mai 1749, le Noé dévore avec bonne insouciance les forêts de ceux qui seront sacrifiés et choisit ceux qui seront asservis. 75 paires d’humains en chaînes sont embarquées dans la cale. Mais cette fois, au départ d’Accra en juin 1749, un sursaut vint bouleverser le dessein de Noé. Les vents contraires l’empêchèrent de quitter terre, le rejetant sur les côtes du Bénin, puis sur l’île de Bioko. De là, pendant toute une journée, l’embarcation fut assaillie par les Nègres, ceux à qui le monde fut refusé sur terre comme en pleine mer.

Noé prit l’eau. Submergé, Palmier mit le feu aux poudres. À l’explosion, par un saut libérateur des corps-captifs, 61 appels de monde s’enfoncèrent dans la mer, criant dans l’écume funeste l’injustice d’une arche-négrière.

L’arche de Noé : imaginaire des discours environnementalistes

Les années 1960 et 1970 ont marqué les débuts d’un mouvement environnementaliste global comprenant les premiers sommets de la Terre, la naissance de partis politiques écologistes, les actions d’organisations non gouvernementales, la reconnaissance du Earth Day aux États-Unis ou encore le rapport du Club de Rome en 1972. Des alertes furent lancées concernant la dégradation des écosystèmes de la planète, la diminution des ressources naturelles et la perte de biodiversité. Ces alertes globales prennent pour représentation imaginaire du monde et de la Terre un vaisseau contenant humains et non-humains errant dans un infini spatial ou marin. Vaisseau qui demeure la clé d’un salut face à la catastrophe annoncée : l’arche de Noé. L’idée d’un spaceship Earth (vaisseau Terre) trouva dès lors un essor grandissant dans les discours de l’ambassadeur américain à l’ONU Adlai Stevenson II[199] en 1965 et dans les écrits des économistes Kenneth Boulding et Barbara Ward, de l’agronome René Dubos et de l’architecte Buckminster Fuller[200].

Cette scène se retrouve aussi sous la plume de James Lovelock à propos de son hypothèse Gaïa proposée en 1970[201]. Lovelock associe la planète Terre à une entité vivante capable de s’autoréguler en vue de préserver les conditions environnementales

physiques et chimiques optimales assurant la vie sur la planète[202]. Il précise toutefois que le nom Gaïa qu'il donne à la Terre n'est pas une référence à la divinité comme s'il s'agissait d'un être vivant et sensible, mais plutôt à la façon dont, en anglais, des navigateurs font référence à leur navire par le pronom personnel « she » (elle)[203]. Le navire se retrouve encore dans les écrits de partisans de l'Anthropocène tels que Paul Crutzen, Will Steffen et John McNeill où les humains seraient les stewards d'un système-Terre. Ils convoquent ce navire au sein de la grammaire coloniale d'un colon-navigateur, d'une « human entreprise » (entreprise humaine) qui par son action géologique aurait « poussé » ce système-Terre vers une « Terra incognita planétaire »[204]. Cette formulation évoque tant les noms de la navette spatiale fictive de la série Star Trek et de la première navette spatiale réelle de la NASA, OV-101, que le voyage du colon-explorateur britannique James Cook sur son navire Endeavour (synonyme d'« entreprise »), partant vers la Terra incognita que représentait l'Australie en 1769.

La politique de l'embarquement

Une telle scène permet de pointer l'unité de la Terre. La planète est une et les humains vivent sur une même planète. Cependant, l'arche de Noé est aussi une métaphore politique. Elle pose les jalons des possibles pensées sociales et politiques des manières de faire face à la crise écologique. Ainsi, l'arche de Noé comme scène du monde au cœur de l'environnementalisme moderne comporte une politique de l'embarquement. Elle symbolise une mise en branle d'actions et de discours qui ont pour fonction de constituer cet embarquement politique et métaphorique d'un monde face à la

catastrophe, embarquement perçu non pas comme transitoire, précise Hicham-Stéphane Afeissa, mais bien comme la visée de l'action face à la catastrophe[205]. C'est un tel embarquement face au « Déluge » que propose Michel Serres dans Le Contrat naturel[206].

Embarquer sur l'arche de Noé, c'est d'abord avoir acté d'un point de vue singulier, d'un ensemble de limites tant dans la charge de « vices » que peut supporter la Terre que dans la capacité de son « navire ». Monter sur l'arche de Noé, c'est quitter Terre et se protéger derrière un mur de la colère qu'un « nous » indifférencié aurait suscitée. C'est adopter la survie de certains humains et certains non-humains comme principe de l'organisation sociale et politique, légitimant ainsi le recours à la sélection violente de l'embarquement. Par « politique de l'embarquement », je désigne les dispositions et ingénieries politiques et sociales qui ont pour visée de déterminer ce et ceux qui sont comptés et embarqués dans le navire, et ce et ceux qui sont abandonnés, d'imposer à la fois un rapport hors-sol à la Terre et une organisation sociopolitique déterminée par l'unique logique de survie à ladite catastrophe.

Des corps-en-perte

En confondant la Terre globalisée avec le monde, la politique de l'embarquement de l'arche de Noé engendre des personnes qui sont conceptuellement destituées de leurs identités culturelles respectives et de leurs historicités en étant réduites à des corps-en-perte. L'écologie de l'arche de Noé suppose la perte des noms, des cultures et des subjectivités de ceux qui sont embarqués. Dans cet imaginaire, l'arche ne vient pas assurer la survie de personnes, de communautés, de cultures et d'arts ou d'histoires, c'est-à-dire la

préservation d'un ensemble de relations à d'autres, de pratiques collectives, voire d'écoumènes. La diversité culturelle du monde et la pluralité des histoires sont effacées au profit d'une scène où seul compte le nombre de corps-en-perte à sauver. Les embarqués sont confondus dans un tout homogène et singulier, véritable miroir à la totalité Terre. « Noyés » dans des « gigantesques masses », affirme Serres, les sujets disparaissent[207].

Cette mise en scène de corps-en-perte est éclatante dans les discours abordant la question des « réfugiés climatiques ». Certes, les changements drastiques causés par le réchauffement climatique susciteront d'importants mouvements de personnes. Cependant, contrairement aux travaux d'anthropologues, les discours environnementalistes qui se contentent des vocables de « migrants » ou de « réfugiés climatiques » construisent un sujet qui, à cheval entre son lieu d'existence et ses possibles points de destination, demeure suspendu entre le quai et le navire comme un corps sans visage, dépouillé de son nom, de ses appartenances familiales, culturelles et communautaires, de ses désirs et de ses capacités d'action : des figures monstrueuses et racisées[208]. Cette homogénéisation à l'œuvre pour les humains concerne aussi les non-humains qui ne sont généralement convoqués qu'à travers les termes tout aussi homogénéisants de « biodiversité », « Terre » ou « écosystèmes ». C'est ainsi que Norman Myers, l'inventeur de l'expression « point chaud de diversité », dépeint la perte de celle-ci littéralement comme une arche faisant naufrage, a sinking Ark[209]. Humains et non-humains forment alors une seule matière indistincte à faire rentrer dans l'arche.

Des astronautes sur Terre

La politique de l’embarquement de cette scène produit paradoxalement un rapport hors-sol à la Terre. La Terre n’est plus le berceau des humains, leur fondement, leur archè. Elle devient un vaisseau de l’humanité errant dans un espace infini. Cependant, à travers ce passage du berceau au vaisseau, la Terre est défaite de cette qualité phénoménologique première pour les humains décrite par Edmund Husserl, celle d’une « Terre-sol », le référent depuis lequel « le mouvement et le repos prennent sens »[210]. Faire de la Terre un spaceship ou un vaisseau ne correspond point à une translation de point référent, par exemple du géocentrisme à l’héliocentrisme, mais consiste à enlever tout repère spatial fondamental depuis lequel l’expérience de la Terre est pensée, donnant lieu à une absence de sol. La transition du berceau au vaisseau consiste ainsi à s’arracher le sol et à se défaire de la qualité matricielle de la Terre.

La conséquence de ce matricide est une relation d’étrangeté des humains sur Terre résultant en des humains sans sol. Cela ne fait plus de la Terre le foyer-berceau des humains, mais une paradoxale permanente condition temporaire, une humanité sans chez-soi. Des humains peuplent alors la Terre en véritables astronautes, comme l’expriment Serres et Lovelock :

> À quelle distance volons-nous pour la percevoir ainsi, globalement ? Nous sommes tous devenus des astronautes, entièrement déterritorialisés : non point comme autrefois un étranger pouvait l’être à l’étranger, mais par rapport à la Terre de tous les hommes ensemble[211].

> Les astronautes qui ont eu la chance de regarder en arrière la Terre depuis l'espace ont vu à quel point elle est belle, et ils parlent souvent de la Terre comme leur foyer[212].

Ci-gît l'un des importants paradoxes des discours environnementalistes globaux. Ce n'est que dans une étrangeté radicale par rapport à la Terre « de tous les hommes ensemble » qu'il devient possible de faire de la Terre un « foyer ». Contrairement à ce que suggère Bruno Latour, la pensée de la Terre de Lovelock n'est pas « d'ici-bas[213] ». Ce n'est qu'à la condition de s'en éloigner, de très loin, et de poser en retour un regard sur la planète depuis un point quelconque dans l'espace qu'il est possible d'en faire un chez-soi. Ce paradoxe est éclatant dans le film-documentaire de Yann Arthus-Bertrand Home qui adopte explicitement la perspective hors-sol d'un engin volant. Faire de l'astronaute le point de référence d'une Terre-foyer consiste à adopter un point hors-sol où le narrateur ne peut vivre. Si la « Terre » ne peut être dite qu'à partir du point hors-sol de l'astronaute, alors la « Terre » est littéralement inhabitable. Les humains ne sont plus des Terriens, mais des nautes sans point d'attache. Inhabitée, la Terre est désolée. Sans attache, les humains sont dessolés.

L'abandon du monde : les Noé

Au niveau politique, le principal problème de la scène de l'arche de Noé face à la tempête écologique consiste à amalgamer l'histoire et la survie d'une famille, celle de Noé, à celle du monde. Cela revient à confondre l'oïkos (le foyer) et la polis (la cité). Or on ne

peut pas utiliser le même récit, ni la même focale pour une maisonnée et pour le monde. Dire que la Terre est la maison de l'humanité, c'est reproduire à la totalité de la Terre le fantasme excluant qui vise à cacher la pluralité d'acteurs et à éviter cette humaine tâche politique de composer un monde avec autrui : vivre ensemble. Cette politique de l'embarquement n'est autre qu'un abandon du monde. En gommant les sujets, cette écologie de l'arche de Noé érige alors un sujet global, « l'Homme » ou « l'humanité ». Par l'embarquement, on laisse les sujets au rivage et donne naissance à l'humanité. Comme le propose Serres, tout le monde s'appellerait alors Noé[214]. Annonçant l'universel dans ses prétentions globales, cet acteur demeure pourtant très spécifique. Il est émis et prononcé à partir d'un centre particulier, les pays du Nord, anciens colonisateurs et majoritairement par des hommes. Aussi l'arche de Noé n'annonce-t-elle pas la fin des sujets, mais bien l'imposition d'un sujet, d'une identité particulière sur les autres sujets : celle de Noé, le patriarche, père et représentant jugé légitime des habitants de la Terre. Rappelons que dans la Genèse le fils de Cham fut maudit par Noé en ces mots : « Maudit soit Canaan, qu'il soit le dernier des serviteurs de ses frères[215] ! » Cham et ses descendants, ayant par la suite peuplé l'Afrique, cet épisode de la Genèse fut utilisé tant par les négriers européens que par les négociants des traites négrières arabo-musulmanes pour justifier l'esclavage des Noirs[216]. Les Noé ne sont donc pas ceux qui s'appellent effectivement Noé et apportent avec ce nom leur culture. Les Noé sont ceux dont les noms ont été recouverts par une humanité prétendument universelle mais, dans les faits, discriminante.

L'histoire expose cette constitution coloniale de l'embarquement face à la catastrophe. En juillet 1761, le navire négrier Utile affrété

par la Compagnie française des Indes orientales prit à son bord 160 hommes, femmes et enfants malgaches au port de Foulpointe à Madagascar destinés à être vendus à l'île Maurice. Navire négrier particulier car il y avait aussi à son bord 142 membres d'équipage. En route, cette frégate heurta un banc de sable au large de l'île de Tromelin et sombra. Une partie des esclaves enfermés dans la cale périrent dans le naufrage. Tout l'équipage et le reste des Malgaches rejoignirent cette île déserte et plate de 1 km^2. Avec les débris récupérés du navire, une nouvelle embarcation fut construite : une Arche. Le 27 septembre 1761, ayant participé à la construction de l'Arche, les 88 Malgaches restants furent abandonnés, tandis que les maîtres et les libres s'embarquèrent avec soulagement. Quinze ans plus tard, seuls sept femmes et un bébé furent retrouvés vivants sur l'île[217].

À quai comme à bord, cet abandon du monde annonce la fin du vivre-ensemble. Le monde qui s'instaure entre les humains par leurs activités politiques, par leurs pratiques culturelles et vies sociales doit alors être mis en suspens le temps de la catastrophe. Qui raconte ce qui se déroule à l'intérieur de l'arche de Noé ? Les représentations cinématographiques et romancières de cet épisode se concentrent essentiellement sur tous les processus et dispositifs policiers qui mènent à l'embarquement de certains et au rejet d'autres. Puisque la catastrophe est présentée comme permanente, la fin du monde entre les humains devient la visée de cette écologie de l'arche de Noé. Les relations à bord sont définies négativement, c'est-à-dire par ce qui ne s'y déroule pas. « Donc règne à bord une seule loi non écrite, déclare Serres, contrat de non-agression, pacte entre les navigants, livrés à leur fragilité, sous menace constante de l'océan qui, par sa force, veille, inerte, mais formidable, à leur paix[218]. » L'on ne peut que partager ce désir de paix face aux

guerres de conquêtes coloniales et guerres mondiales. Toutefois, toute paix ne se ressemble pas. Cette paix-là, animée par la seule logique de survie, peut se traduire par un ensemble de violences sans nom à l'image des navires négriers Noé et Utile. La paix à bord telle que présentée n'est pas une paix entre différents groupes ou individus puisque ces groupes sont dissous dans un tout homogène. Elle devient une paix totale, telle une absence de toute activité : la fin d'un monde entre les embarqués est présentée comme la condition d'un salut face à la catastrophe. Or, « la véritable paix n'est pas seulement l'absence de tension, rappelle Martin Luther King, mais la présence de justice[219] ».

Figures du refus du monde

Sous couvert de bons sentiments, cette écologie de l'arche de Noé reproduit les mécanismes d'asservissement et de domination entre ceux qui rentrent dans l'arche et ceux qui n'y rentrent pas, entre les élus et les exclus. L'arche de Noé comme scène imaginaire d'un environnementalisme globalisant produit des êtres qui doivent abandonner leurs appartenances sociales et communautaires, quitter Terre et quitter le monde. En engendrant des corps-en-perte, des astronautes et des Noé, l'arche de Noé symbolise le refus d'une rencontre avec l'autre et avec la Terre, rencontre qui est porteuse d'un monde où coexister. L'abandon du monde, de la Terre et de ses multiples relations humaines et non humaines devient la condition de l'embarquement et de la survie. Aussi l'arche de Noé génère-t-elle un ensemble de figures politiques, c'est-à-dire de figures qui représentent différentes manières de mettre en œuvre cette politique

de l’embarquement. Cinq figures principales du refus du monde sont révélées par la scène de l’arche de Noé.

La première figure, l’insouciant, désigne la démarche active par laquelle un mur psychique et/ou physique est érigé devant le visage des autres, qui délimite le périmètre des objets d’un souci. L’insouciant met en œuvre une ignorance épistémique active[220] qui a pour fonction de délier, de rompre la relation concrète avec l’autre, de refuser le monde, s’enfermant dans un solipsisme naïf mais bien violent. L’insouciant navigue sur Terre avec une perception du monde désensibilisée aux autres. Il ne goûte pas aux plats des pauvres, ne sent pas l’odeur nauséabonde aux abords des plants et sites industriels, ne touche pas les peaux refroidies par la misère, ne voit pas les discriminations raciales et genrées, et n’entend pas les cris d’appel de monde. Le refus du monde de l’insouciant est l’abandon d’un souci pour l’autre.

La deuxième figure est celle du xéno-guerrier (ou xénocideur). Le xéno-guerrier est celui qui partitionne le monde en frontières entre un « nous », qui serait sain et légitime, et un « eux », qui serait responsable de la tempête et donc ennemi. Il refuse le droit d’avoir des droits à ceux qui n’appartiendraient pas à la communauté nationale. Ce nous et ce eux ne préexistent pas à la tempête. Ils sont les résultats de l’action du xéno-guerrier. En confondant le monde avec son corps et celui de sa communauté, le xéno-guerrier considère l’autre comme l’élément pathogène et vicié qui doit être enlevé à travers une écologie immunitaire. Dans un mélange putrescent de racisme, d’antisémitisme, de terrorisme, de xénophobie et de misogynie, la traversée de la tempête se traduit par une guerre visant purement et simplement à l’élimination de l’autre.

La troisième figure est celle du sacrificateur. Fort d'une arithmétique (néo)malthusienne et d'un géopouvoir[221] à l'échelle du globe, le sacrificateur est celui qui désigne avec la légitimité scientifique ceux qui, étrangers ou non, représenteraient le trop-plein du monde et les sacrifie. L'invention de « la bombe démographique » de Paul Ehrlich en est un exemple[222]. Ces derniers ne sont pas simplement jetés par-dessus bord. Ils sont véritablement sacrifiés. Cela veut dire que leur élimination est racontée comme étant la condition malheureuse mais nécessaire pour calmer les cieux et la mer agitée par la tempête écologique aux tonnerres divins. Le sacrificateur n'effectue pas un office qui lui serait transmis par une autorité supérieure. Par son geste et ses discours, il fabrique la nécessité de cet infâme troc : la préservation des écosystèmes contre les vies des Noirs, des pauvres et d'autres subalternes. Telle est l'équation proposée par l'hypothèse du bateau de sauvetage de Garrett Hardin en défendant le sacrifice des pauvres et personnes de couleur[223]. Tel est le calcul que propose Holmes Rolston en privilégiant la nature face à ceux qui meurent de faim dans certains cas[224]. C'est aussi ce que le juriste et romancier Noir-américain Derrick Bell dénonça dans sa nouvelle « Space traders », où les États-Unis acceptent l'offre proposée par des extraterrestres de livrer tous les Noirs du pays en échange d'or et de technologies dépolluantes des sols[225]. L'éliminé est donc sacrifié pour assurer le salut du sacrificateur et des siens. Le sacrifié n'est plus celui qui ne fait pas l'objet de souci, le sacrifié est celui qui est compté comme à-sacrifier-par-les-sacrificateurs. Ceux dont les effets des tests nucléaires garantissent la place de la nation, ceux des bidonvilles qui reçoivent les ordures du monde comme milieu de vie, ceux dont les maladies rendent possible la course folle de la société industrielle et capitaliste moderne. Portant le poids de son monde en

tête – et non sur ses épaules –, le sacrificateur opère son œuvre sur les autres, les expulsant du monde avec la bonne conscience d'un élu investi d'une mission suprême.

La quatrième figure est celle du maître-patriarche. Le maître-patriarche fait des embarqués ses esclaves. De manière analogue aux sacrificateurs, l'asservissement des autres à un ensemble de tâches et de situations intolérables est présenté comme le mal nécessaire à la survie de cette arche. Ils ne sont admis à bord qu'à condition qu'ils soient maintenus hors de la vue du monde, dans la cale ou l'entrepont du navire. À bord, mais hors-monde. Rien n'empêche l'arche de Noé de prendre la forme d'un navire négrier. À l'instar des sans-papiers et des subalternes, ils sont comptés comme étant aux marges du monde.

Enfin, la cinquième figure est celle du dévoreur de monde. Ici l'attention n'est plus portée uniquement sur l'arche en tant que telle, l'affirmation de ses bords et frontières (insouciant), les éliminations et sacrifices des autres (le xéno-guerrier et le sacrificateur), ni les conditions d'existence à bord (le maître-patriarche). Le dévoreur de monde est celui dont le mode d'existence s'engage activement dans la consommation des autres formes de vie et des autres manières d'être au monde. C'est celui qui va détruire des forêts, des vallées habitées par des peuples indigènes, des terres fertiles, des écosystèmes, des économies locales à taille humaine afin de construire son arche, et de faire fonctionner ses voiles et son gréement. L'existence de son monde est synonyme de la consumation des autres cosmogonies : « mon monde au prix du monde des autres ». Ces cinq figures représentent cinq manières de mettre en œuvre cette écologie de l'arche de Noé. La politique de l'embarquement induit en conséquence ceux qui seront

abandonnés, éliminés, sacrifiés, asservis ou dévorés pour donner lieu à cet embarquement.

Le refus du monde	
L'insouciant	L'abandon de l'autre
Le xéno-guerrier	L'élimination de l'autre
Le sacrificateur	Le sacrifice de l'autre
Le maître-patriarche	L'asservissement de l'autre
Le dévoreur de monde	« Mon monde au prix du monde des autres »

Figures de l'arche de Noé.

L'écologie de l'arche de Noé synonyme d'un refus du monde trouve une efficace dans de nombreux pays. La Caraïbe n'y échappe pas. Les trois chapitres qui suivent sur les cas d'Haïti, de Porto Rico et des Antilles françaises décrivent ces scènes où l'environnementalisme se traduit explicitement par le refus du monde.

6.

MON-EBOOK

Reforester sans le monde (Haïti)

Chasseur (1769-1771)

Le 24 octobre 1769, le Chasseur, navire de 180 tonneaux, quitte le port de Nantes. L'ancre acérée, les écoutes tendues et la proue effilée en flèche, le Chasseur part à l'assaut des bois d'ébène des forêts de l'Afrique de l'Ouest. Une longue année passée le long des côtes fut propice à la prédation. Au port angolais de Malembo, 234 pièces entrèrent dans le ventre du Chasseur. Après deux mois de traversée, 201 Africains furent débarqués au port de Cap-Français à Saint-Domingue le 24 mars 1771. Ici, le Chasseur acheva son geste : le dépeuplement des forêts du monde.

Thomas Moran, *Slave Hunt, Dismal Swamp, Virginia*, 1861-1862.
(© Philbrook Museum of Art, Tulsa, Oklahoma, don de Laura A. Clubb.)

Le discours techniciste et l'hors-monde

La déforestation et la résultante perte de biodiversité constituent un problème majeur. Néanmoins, l'écologie de l'arche de Noé cantonne celui-ci à un enjeu environnemental et technique qui serait adéquatement décrit par un assortiment de chiffres, de nombre d'hectares de forêt coupée et de nombre d'espèces disparues. En retour, les politiques de reforestation sont aussi restreintes à leurs chiffres qui, aussi indispensables soient-ils, ne suffisent pas à saisir

les violences infligées aux communautés humaines et non humaines, ni les pertes de monde causées. Cette compréhension environnementaliste de la déforestation trouve un exemple frappant à Haïti. Première république Noire, Haïti marque les esprits tant par ses instabilités politiques et sa pauvreté chronique que par l'ampleur supposée de sa déforestation. Le pays se compose à 75 % de montagnes et à 25 % de plaines. À l'arrivée de Christophe Colomb en 1492, l'île était couverte à 80 % de forêts[226]. À l'indépendance en 1804, après trois siècles de colonisation, la plupart des plaines haïtiennes avaient déjà été déboisées pour laisser place aux plantations de canne à sucre et d'indigo[227]. En 2015, la FAO (Organisation des Nations unies pour l'alimentation et l'agriculture) estima que la couverture forestière ne représentait que 3,5 % du territoire haïtien[228]. Si Haïti connaît effectivement une grave déforestation et une érosion des sols conséquente, ce chiffre reste une exagération. Des analyses scientifiques par imagerie satellite à haute résolution placent la couverture forestière aux environs de 30 %[229]. La persistance de cette exagération, véhiculée à partir d'une image du National Geographic de 1987, du livre Effondrement de Diamond et du documentaire An Inconvenient Truth d'Al Gore, contribue à nourrir un récit catastrophique d'Haïti en en faisant une monstruosité hors-monde, l'anti-exemple favori des environnementalistes[230].

La conséquence de ce technicisme qui atteste l'hors-monde est une compréhension de la reforestation sans le monde, sans que l'augmentation de la couverture forestière s'accompagne de la reconnaissance d'un monde commun, où Haïti et ses paysans occuperaient une place digne. S'ensuivent des techniques de reforestation qui sont cantonnées à l'hors-monde. À l'image du célèbre tableau Paradis terrestre du peintre haïtien Wilson Bigaud,

l’enjeu écologique serait réduit aux contours physiques des forêts et à leurs mesures quantitatives. Ironie d’un marché touristique de la peinture naïve où les touristes à Pétionville et à Port-au-Prince achètent des tableaux des mornes luxuriants peints par des artistes venant des mornes déboisés[231]. Ces images portent le fantasme environnementaliste tout en laissant de côté les réalités sociales et politiques de ceux qui les ont pourtant fabriquées. Des images qui laissent de côté le monde.

L’injuste blâme des Marrons et des paysans

C’est à partir de cette réduction de la déforestation à la forêt qu’un discours encore dominant en Haïti accuse sans procès des Nègres Marrons et des paysans. Ce discours s’appuie sur le fait qu’effectivement des Marrons et des paysans ont coupé des arbres. En s’échappant des plantations esclavagistes des plaines, les Nègres Marrons ont trouvé refuge dans les mornes, coupant ici et là quelques arbres pour s’y faire une place et construire leurs cases. Les paysans sont quant à eux pointés du doigt par leurs pratiques agricoles et leur production de charbon de bois. À cause de l’érosion, les paysans se retrouvent obligés de cultiver des terres sur des pentes abruptes, difficilement accessibles et appauvries en nutriments, ce qui diminue les rendements et leurs revenus. Pour s’en sortir, certains coupent des arbres afin de fabriquer du charbon de bois à vendre dans les villes. La majorité des foyers en Haïti cuisent leurs aliments à partir de la combustion du charbon de bois[232]. Les paysans ayant un accès moindre aux services publics de base tels que les soins médicaux, l’éducation et une eau de

bonne qualité se retrouvent contraints à poursuivre le déboisement des mornes afin d'améliorer leurs conditions de vie et celles de leurs enfants.

Ce discours qui tient pour responsables de la déforestation de la Terre les pauvres et les marginalisés est celui de l'injustice. Les paysans haïtiens font l'expérience d'une pauvreté chronique associée à une discrimination sociale entre ruraux et urbains qui, par endroits, recoupe la distinction coloniale entre Noirs et mulâtres. Persiste un climat de méfiance entre la ville et les campagnes, où les paysans qui fournissent aux villes de quoi se nourrir n'y trouvent pourtant pas de place. Ils se retrouvent cantonnés à une existence hors du monde, dans un péyi andeyo, « pays-en-dehors[233] ». Cette exclusion de la cité est aussi le fait d'un abandon par l'État haïtien. Tout en étant la plus grande force de production du pays, la paysannerie se retrouve délaissée par les services de l'État et souvent opprimée, comme ce fut le cas lors de la période de la dictature des Duvalier (1957-1986)[234]. Les campagnes ne sont investies qu'au moment des élections pour récolter les votes. L'État haïtien se satisfait d'une libéralisation de ses services de base, abandonnant le sort des ruraux aux aléas des projets des ONG et bailleurs de fonds internationaux. Le blâme des paysans pour la déforestation n'est que le prolongement d'une déresponsabilisation de l'État haïtien. Les environnementalistes font preuve de sympathie-sans-lien, reconnaissant volontiers la domination des paysans, sans pour autant tisser des liens entre la déforestation en cours et leurs propres modes de vie. Cantonnant la déforestation à la seule scène de la forêt, au seul acte de la coupe par la main des paysans, cet environnementalisme des riches adopte une vision postmatérielle de la nature et occulte le monde[235].

La reforestation sans le monde ou le sacrifice des paysans

Les politiques de reforestation ont fait de la plantation d’arbres et non de l’instauration de monde leur visée. Étant tenus pour responsables, les paysans deviennent littéralement les cibles des « solutions » techniques apportées. Cette reforestation sans le monde en Haïti prend trois formes distinctes. La première est celle d’une police environnementale qui empêcherait les mains des paysans de couper l’arbre et d’exploiter une terre sur des pentes abruptes. Le geste écologique devient celui qui chasse les paysans de cette image idyllique de la forêt. C’est en ce sens que de nombreux membres d’associations écologistes locales présentent la fin de la dictature des Duvalier comme la fin d’un ordre écologique d’Haïti, laissant une situation qu’ils qualifient d’« anarchique[236] ». Cette police environnementale reprend les gestes de la maréchaussée coloniale qui avait pour fonction de chasser les Nègres Marrons des bois, comme l’illustre Thomas Moran dans son tableau Slave Hunt, Dismal Swamp.

La deuxième solution proposée est la mise en place d’un ensemble de méthodes agricoles, d’ethnotechniques et le déploiement de nouvelles technologies capables de réduire la dépendance au charbon de bois. L’agroforesterie et des combinaisons ingénieuses de cultures telles celles du café ombragé ou des arbres fruitiers sont expérimentées afin d’allier une préservation de la couverture végétale avec un mode d’exploitation de la terre qui assure aux paysans un revenu. Des essais de technologies domestiques visent à remplacer l’utilisation du charbon de bois comme combustible allant du réchaud solaire et réchaud à gaz aux énergies renouvelables telles que les briquettes organiques,

la bagasse, le solaire thermique, la biométhanisation, et différents biocarburants[237]. Enfin, la troisième solution est une forme d'ingénierie sociale qui agit sur un certain nombre de « variables » sociales (revenus, tailles des maisonnées, éducation, types de cultures) influençant la coupe d'arbres en Haïti[238]. Des propositions de subventions associées à des pratiques de conservation de la forêt permettraient de faire face tant à la diminution de productivité agricole qu'à la déforestation[239].

Ces trois solutions sont nécessaires et contribuent à faire face à l'ampleur de cette déforestation généralisée. Il est évident qu'une organisation et une entente meilleures, qu'un rassemblement, qu'un « coumbite » auxquels participent des organisations telles que Mouvement paysan Papaye s'avèrent primordiaux pour l'amélioration des conditions de vie des paysans. Cependant, loin de mettre en œuvre une responsabilité politique partagée[240], les politiques environnementales continuent dans la voie paradoxale qui consiste à insister sur la responsabilité de ceux qu'elles jugent irresponsables. Elles font reposer sur les épaules des paysans la responsabilité de la reforestation, entraînant un triple sacrifice de ces derniers.

Le sacrifice du corps se manifeste par l'exigence implicite d'une mise de côté du souci pour le corps des paysans incarné par la police environnementale. Le paysan doit contenir sa faim tout autant que son désir d'une place dans le monde pour le bien commun d'une préservation de la couverture forestière. Cette paradoxale responsabilisation de l'irresponsable, maintenant le sort écologique du pays sur les épaules déjà courbées des paysans et paysannes, conduit au sacrifice d'Atlas. Condamné par Zeus à porter la voûte céleste, Atlas est ce titan qui met son existence de côté pour empêcher que le ciel ne tombe sur la tête des autres habitants de la

Terre. De manière inverse, les paysans deviennent ceux qui se doivent non pas de retenir le ciel, mais bien de retenir la Terre. Ils se doivent d'assumer cette responsabilité littéralement titanesque, permettant au reste d'Haïti de poursuivre son existence. Enfin, cette conception de la reforestation exige aussi de la part des paysans un sacrifice de la justice. Acculés à une existence où leurs seuls moyens de subsistance viennent de la terre et des écosystèmes qui les abritent, les paysans sont maintenus socialement aux marges du monde. Or, quand bien même les politiques de reforestation prennent les formes d'une ingénierie sociale, elles ne constituent pas une justice sociale. La visée n'est pas l'hospitalité d'un monde pour ceux qui en furent exclus, mais la clarté d'une image environnementale délestée des mains des paysans.

Le massacre du parc de la Visite le 23 juillet 2012

Cette conception techniciste de la reforestation et le sacrifice attendu des paysans trouvèrent une révoltante illustration lors du massacre de paysans aux abords du parc de la Visite en juillet 2012. Le parc de la Visite fut créé en 1983 par un décret du gouvernement de Jean-Claude Duvalier qui conclut un accord avec les 42 familles qui y vivaient à l'époque. Culminant à plus de 2 000 mètres d'altitude, ce parc englobe 2 000 hectares parmi lesquels 300 sont recouverts de Pinus occidentalis et de fragments de latifoliés[241]. Située sur le massif de la Selle dans le sud-est d'Haïti, cette forêt secondaire abrite de nombreuses espèces animales et végétales endémiques, contribuant à faire d'Haïti un « hotspot » (point chaud) de la biodiversité. Les oiseaux forestiers, n'ayant que très peu

d’autres habitats, viennent s’abriter dans le parc de la Visite. Situé à Seguin, une section communale de la ville de Marigot, le parc est à cheval sur le département du Sud-Est et le département de l’Ouest. Outre sa biodiversité, le parc de la Visite repose sur un aquifère qui alimente près de 3 millions de personnes en eau potable. Aujourd’hui, la Visite est l’un des deux seuls parcs nationaux d’Haïti.

Depuis 2012, un conflit oppose, d’un côté, des paysans qui vivent aux abords – ou à l’intérieur, tel est l’un des points litigieux – et pratiquent une agriculture vivrière, et, de l’autre, le gouvernement et une association locale, la fondation Seguin, qui œuvrent à la préservation et à la reforestation de ce parc. Les paysans résidant aux abords du parc étaient considérés par le gouvernement et par la fondation Seguin comme responsables de la déforestation qui se déroule à l’intérieur du parc. Ce conflit opposant paysans, gouvernement et association culmina le jour du 23 juillet 2012 en une scène dramatique. Poursuivant la récente politique de reforestation du parc, vers midi, une délégation de représentants de l’État haïtien, accompagnée d’un certain nombre d’« hommes de peine », arriva devant quelques maisons des 142 familles vivant à l’intérieur et aux abords du parc pour expulser ces paysans. Cette délégation comprenait le délégué départemental du Sud-Est, le commissaire de police, le commissaire du gouvernement, le juge de paix de la commune de Marigot, le ministre de l’Environnement, le ministre de l’Intérieur, accompagnés de sept voitures de police et d’une ambulance. Ce jour-là, devant ces représentants de l’État, ces paysans ont refusé de quitter leurs foyers, refus qu’ils avaient déjà exprimé lors des réunions avec les représentants du gouvernement entre avril et mai de la même année. Après de multiples sommations, les représentants et les hommes de peine de l’État commencèrent à fracasser les murs des premières maisons à l’aide

de masses. Au milieu des cris et des protestations, une rixe éclata. Parmi les bombes lacrymogènes, des coups de feu furent tirés. Le bilan reflète le déséquilibre des forces entre les pierres des paysans et les fusils des représentants de l'État. Quatre adultes furent tués et deux enfants furent portés disparus du côté des paysans, et un blessé du côté des policiers. Sept maisons furent détruites et deux bœufs furent tués. Deux paysans furent arrêtés et mis en prison pendant deux mois sans comparution. Bien que de hauts fonctionnaires de l'État aient été présents et témoins de cette scène, à ma connaissance aucune instruction judiciaire ne fut conduite par la justice du pays[242].

Ni l'État ni la police ne reconnurent une responsabilité dans la mort et la disparition de ces paysans. Plaçant ces dernières sous le signe de l'accident, le gouvernement ne reconnut pas même la nécessité d'une enquête judiciaire. Sa seule action fut une contribution financière pour les funérailles, toujours sous la pression de la Minustah (Mission des Nations unies pour la stabilisation en Haïti). De la même manière que l'État proposa une somme à ces paysans pour quitter le parc, l'État donna 150 000 gourdes (environ 1 420 euros) aux familles des victimes afin qu'elles puissent procéder aux funérailles et enterrer les corps de ces paysans. L'action de l'État est celle qui consiste à cacher les corps, témoins de l'injuste sacrifice des paysans. Les situations discriminatoires, les disparités d'accès à des services de base et les inégalités sociales criantes doivent être tues, dissimulées face à cet impératif écologique. Malgré cette volonté de l'État de cacher ce crime, de taire les revendications, les paysans de la Visite érigèrent au milieu du parc une grande tombe en béton qui ressemble à une petite maison où reposent les quatre morts du 23 juillet 2012. Un véritable édifice au milieu des bois avec une croix en fer qui culmine à plus de

trois mètres de hauteur et s’impose à la vue de tous. Cette tombe à l’intérieur du parc, dans un geste de défiance, reste l’une des traces de ceux à qui une place fut refusée dans ce monde.

À l’origine : l’habiter colonial et la fracture Marronne du monde

Si les paysans sont bien ceux qui ont conduit en partie à la déforestation d’Haïti au XXe siècle, ils ne sont aucunement responsables de cette déforestation. Un ensemble d’autres facteurs démographiques, économiques et politiques participent à cet état. Gardons en mémoire l’importante exportation de bois d’Haïti (acajou, campêche, Gaiac) décrite par Alex Bellande, à destination de l’Europe et de l’Amérique du Nord du XIXe au XXe siècle[243]. Des scieries étaient présentes au parc de la Visite et dans la réserve de pins sur le massif de la Selle pour le compte d’investisseurs américains[244]. Aux disputes relatives à la propriété et aux pratiques de fermage qui ne permettent pas une considération de la terre sur une longue durée, il faut aussi ajouter l’augmentation de la population au XXe siècle, l’indifférence de l’État haïtien au couvert végétal et l’absence d’une autre source de combustible. De même, les campagnes d’éradication des cochons créoles sous les pressions américaines et canadiennes pour lutter contre la peste porcine africaine à la fin des années 1970 et au début des années 1980 ont dépouillé les paysans d’une importante source de revenus et accentué leur dépendance au charbon de bois[245]. Par ailleurs, qu’il s’agisse du manguier, du calebassier, du palmier, du cirouellier, de l’avocatier et surtout du mapou, les arbres possèdent une

symbolique forte dans le vaudou[246]. Cette symbolique est si grande que, dans leurs campagnes antisuperstitieuses au XXe siècle, des Églises chrétiennes pensèrent lutter contre le vaudou en abattant ces « arbres-reposoirs »[247].

Pourtant, bien que ces facteurs socio-économiques, religieux et politiques soient déterminants, les véritables origines de cette déforestation sont ailleurs. En replaçant ce phénomène dans la perspective d'une longue durée comme Fernand Braudel nous invite à le faire, la déforestation contemporaine d'Haïti trouve ses germes d'abord dans la colonisation de l'île. Si la période coloniale n'est point responsable de la déforestation des siècles suivants, elle a pourtant posé le socle d'une manière d'habiter la Terre que j'ai nommée l'habiter colonial. Là, le défrichage fut présenté comme synonyme de l'habiter. Les premiers grands défrichages et la résultante déforestation furent d'abord l'œuvre d'une exploitation extrême des sols d'Haïti à travers notamment la culture de la canne à sucre. En plus de l'épuisement des sols, les forêts qui jadis couvraient les plaines furent rapidement coupées. En 1782, le voyageur suisse Girod de Chantrans affirma qu'il « ne reste pas d'autres forêts que celles qui couronnent les mornes[248] ». Ayant épuisé les plaines, l'exploitation se poursuivra dans les montagnes avec la culture du café. Cette économie coloniale instaura dès le XVIe siècle une conception de l'habiter de cette terre qui ne fut pas remise en cause par la révolution haïtienne et les différents régimes politiques jusqu'à nos jours.

Outre cet habiter colonial, la déforestation massive d'Haïti a été rendue possible par l'absence de monde commun, ou plus exactement par une fracture Marronne du monde. Si le marronnage s'est manifesté par des expériences de vie et de culture dans les montagnes qui entraînèrent par endroits des coupes d'arbres, ce

phénomène a surtout consacré une fracture au sein du monde colonial. La responsabilité pour les mornes et montagnes était refusée par les autorités coloniales des plaines, tandis que les Marrons en fuite dans les montagnes ne pouvaient assumer une responsabilité pour ceux-là mêmes qui les persécutaient. En découle une constitution divisée de l'expérience du monde et des manières d'habiter la terre en Haïti, comme si les plaines et les montagnes composaient deux mondes différents et étanches. De l'esclavage colonial à nos jours, cette fracture Marronne du monde persiste entre habitations des plaines et camps Marrons des mornes, entre Henri Christophe et Alexandre Pétion au lendemain de la révolution, mais aussi entre paysans et citadins durant la dictature de Duvalier[249]. La déforestation demeure la conséquence de cette oppression multiséculaire de paysans des plaines voués à une existence en dehors du monde, en péyi andeyo (pays-en-dehors), qui n'eurent d'autres moyens de survie que la culture sur ces terres pentues.

Érosion des terres d'Haïti qui marronnent vers la mer, 2012.
(© Photographie de l'auteur.)
Mémorial de l'anse Cafard, statues de Laurent Valère, 1998.

Corollaire de la déforestation, l'érosion des terres en Haïti est aussi une manifestation de cette fracture Marronne. Lors des pluies, ces terres dévalent les pentes des montagnes et des mornes et viennent s'échouer dans la mer des Caraïbes. « Le sol s'en va », me déclara avec gravité un représentant de l'une des plus grandes associations paysannes d'Haïti. Plus qu'un nombre de mètres cubes et une estimation chiffrée des pertes financières, les multiples « échappées » de terres des mornes et des montagnes attestent avant tout cette absence de sol commun les tenant ensemble. Ainsi l'érosion des sols en Haïti témoigne de l'absence d'un sol commun

entre gens de la ville et gens des campagnes. Le sol en question n'a pas de quantité, il ne peut être réduit à ses acceptions géologiques et écologiques, ni à ses quantifications financières. Ce sol n'est pas non plus cet archi-sol physique désigné par Husserl depuis lequel les mouvements des autres corps prennent sens[250]. Le sol dans son sens géologique, condition de la vie des hommes et de leur possibilité physique de tenir debout et de se nourrir, ne peut être le lieu d'un habiter ensemble qu'à partir du moment où celui-ci est recouvert d'un tissu qu'Arendt appelle un « réseau des relations humaines[251] », où les humains se parlent, agissent ensemble au sein d'espaces et d'infrastructures conçus à cet effet. Ce sol devient alors un sol d'une autre nature, un véritable sol d'un vivre-ensemble[252]. Aussi le problème géologique et écologique de l'érosion des sols en Haïti demeure-t-il une des facettes du problème philosophique de la construction d'un monde commun depuis la colonisation.

Faire monde pour reforester la Terre

La fracture du monde entre plaine et montagne, entre citadins et paysans à l'œuvre dans la déforestation n'est pas l'apanage d'Haïti. À l'échelle de la planète, les déforestations de la Terre attestent aussi cette absence de monde commun, où les violences des déforestations sont externalisées dans un pays lointain de l'autre côté de l'horizon. Les politiques de reforestation d'Haïti et le massacre du parc de la Visite montrent que la réalisation d'une Terre partagée, la réalisation d'un habiter-avec n'a pas donné lieu à un habiter-ensemble. La réalisation d'une présence avec d'autres sur une même Terre n'a pas donné lieu à une multiplication des

dialogues entre urbains et paysans, entre ministre de l'Environnement et charbonniers, entre riverains des plaines et habitants du pays-en-dehors. Au contraire, cette réalisation d'une solidarité physique et écologique de ces mondes s'est traduite par un renforcement de cette fracture, un prolongement des dominations et sacrifices des paysans : une reforestation sans le monde.

En Haïti comme ailleurs, la reforestation sans le monde est une itération de l'écologie de l'arche de Noé qui prend le prétexte d'un déluge environnemental pour refuser le monde à ceux qui sont déjà marginalisés. Il faudrait retirer les paysans de l'image des parcs et des espaces boisés d'Haïti. Pourtant, c'est précisément là qu'un monde commun est en jeu. C'est précisément là qu'une véritable inventivité politique est nécessaire. Ne pourrait-on pas imaginer des manières d'être ensemble qui assurent à ces personnes une digne place au sein du monde ? Ne pourrait-on pas imaginer que ces paysans, à l'instar de leurs ancêtres Marrons, puissent être érigés en premiers défenseurs de cette forêt, participant d'une entreprise commune ? Depuis quand les paysans sont-ils les êtres de trop sur une terre qu'ils connaissent mieux que tous ? Plus que la préservation des terres, de la biodiversité et de l'intégrité des écosystèmes, la déforestation pose la question du monde qui est construit au sortir de la colonisation et de l'esclavage. Telle est l'alternative que j'ai souhaité pointer ici. Ou bien les politiques de reforestation se poursuivront en maintenant cette rupture entre campagnes et villes, entre mornes et plaines, entre paysans et citadins, entre Haïti et le monde. Ou bien les réponses à cette déforestation et à cette érosion seront les leviers de l'instauration d'un monde où les uns et les autres peuvent habiter ensemble, où les paysans haïtiens sont reconnus dans leur humaine dignité. Cet appel fut retentissant lors de mon entretien avec M. Antoine, un des

paysans du parc de la Visite, en 2012 : « Faut qu’il [le gouvernement] nous fasse une place pour qu’on puisse continuer à vivre parce que sé moun nou yé [parce que nous sommes des personnes] ! »

7.

MON-EBOOK

Le paradis ou l’enfer des réserves (Porto Rico)

Paraíso (1797)

En 1797, le navire brésilien Paraíso s’avance sur les eaux du golfe du Bénin et mouille au large de la ville de Bagadry dans l’actuel Nigéria. Sur le pont, le capitaine João de Deus et l’ensemble de l’équipage chrétien répètent les gestes quotidiens qui feront advenir dans ce royaume d’ici-bas le jardin rêvé. Ce paradis marin annonça une fois de plus la fin du monde pour ceux qui n’ont pas les mêmes dieux, et dont la couleur est étrangère à l’Éden. Les prix sont négociés, les villages razziés et les peaux Noires estampées. Sous le pont, 258 âmes sont conduites dans les chemins souterrains de la cale. 28 s’y sont perdues dans le Léthé-Atlantique. De retour à Bahia, abreuvé par les eaux Noires des plantations et bercé par les souffles Rouges éteints, le Paraíso enclôt son jardin magnifique sur la terre brûlante d’un monde infernal.

Le paradis : laboratoire colonial

Les colons occidentaux et les environnementalistes trouvent un de leurs points communs dans une recherche du paradis sur Terre qui occulte l'existence de l'autre. À la violence de considérer les corps indigènes, les espaces coloniaux, les terres locales et les natures tropicales comme le paradis des occidentaux, s'ajoute celle de l'exclusion épistémique, imaginaire et politique de ces corps, espaces, terres et natures d'une commune appartenance à la Terre et au monde. Ils deviennent les autres par-delà les mers, les outre-mer. La quête du paradis sur Terre n'est que la transformation d'une partie de la Terre en laboratoires grandeur nature de la modernité, en colonies. Avant même sa production de savoirs et ses expériences scientifiques, le laboratoire est un lieu isolé du monde, où à travers une relation de pouvoir d'un laborantin à un objet, une matière, un animal humain ou non humain, est autorisé ce qui ne l'est pas en dehors. À l'intérieur, la morale et la justice sont sinon suspendues à tout le moins affaiblies. C'est à partir de cette connivence coloniale et environnementale que Richard Grove pointe l'invention de la conscience environnementale occidentale au XVIIIe siècle dans les « îles du paradis », c'est-à-dire dans les colonies tropicales européennes. Gregory Quenet rappelle que les colonies y jouèrent le rôle de « laboratoire d'imaginaires, de pratiques et de savoirs[253] ». La sauvegarde du paradis sur Terre se morphe en une nouvelle mission civilisatrice occidentale, un nouveau fardeau de l'homme Blanc qui, ébranlé par les décolonisations du XXe siècle, se redécouvre une nouvelle vigueur et une nouvelle légitimité par les avancées scientifiques. On oublie pourtant que, dans le laboratoire colonial du paradis, les colonisés comme les cochons d'Inde sont asservis aux désirs du laborantin.

Ce thème persiste aujourd’hui dans les écrits environnementalistes qui entendent retrouver ou défendre le paradis tout autant que dans les représentations des Caraïbes et des autres anciennes colonies européennes abordant leurs paysages, leurs corps ou leurs paradis fiscaux[254]. Une des images les plus couramment associées aux Caraïbes dans les imaginaires des pays d’Europe et d’Amérique du Nord est celle de plages de sable blanc chauffées par un soleil suave, parsemées ici et là de cocotiers bien garnis et d’ombres voyageuses. Se trouvent aussi les natures luxuriantes de forêts moites, bercées par les chants joviaux d’oiseaux et les jaillissements de rivières blanches. Cette dernière image se prolonge aujourd’hui par le discours d’une biodiversité « exceptionnelle » à sauver des mains insouciantes et sans visages. Sous les tropiques, les lagons et les mangroves s’offrent lascivement à l’œil et à la venue du véritable acteur historique. Les habitants de ces îles sont réduits à des corps-serviles portant poissons, rhum et marijuana, ou des corps-objets de fantasmes sexuels. Les peaux-sources à laper, les seins tendus en arborescence, et les bois phalliques généreux complètent les paysages de ce paradis inventé. Incarnés aujourd’hui par les plantations d’hôtels sur les littoraux, ces fantasmes de paradis cohabitent paisiblement au sein de pays pauvres, marqués par une insécurité alimentaire et une profonde violence. De Saint-Domingue à Cuba, d’Haïti à Curaçao, de Grenade à Porto Rico, les paradis s’accommodent aisément des calvaires de leurs alentours.

La réserve paradisiaque ou l’enfer de Vieques

C'est à un tel « paradis » qu'invite la petite île de Vieques, située au large de Porto Rico. Elle a la forme d'un long rectangle mesurant 34 kilomètres de long par 4 kilomètres de large et fait partie du Commonwealth portoricain, dépendant des États-Unis d'Amérique. Vieques est vantée aujourd'hui pour ses plages de sable blanc, ses deux baies bioluminescentes et sa réserve naturelle. Derrière cette image paradisiaque se trouve pourtant l'histoire d'une domination coloniale et militaire par les États-Unis. De 1941 à 2003, Vieques fut utilisée par la marine des États-Unis à des fins militaires. La marine américaine occupa ainsi 105 des 136 km^2 de l'île, soit plus des trois quarts de sa superficie répartis en deux zones : une zone à l'ouest réservée au stockage des munitions et une à l'est utilisée comme terrain de bombardements. Vieques devint un laboratoire militaire et une région d'expérimentation d'armes et de bombes de toutes sortes, y compris du napalm, des fusées éclairantes, et des armes à uranium appauvri, tandis que les 10 000 habitants demeuraient confinés sur une étroite bande au milieu de l'île[255]. La marine française fut elle aussi invitée à utiliser Vieques pour des exercices militaires en décembre 1985. L'île était bombardée 180 jours par an en moyenne. En 1998, 23 000 bombes furent lâchées sur l'île[256]. Les emplois qui accompagnèrent la présence de la marine des États-Unis à Vieques ne suffirent pas à cacher l'enfer qu'endurèrent ses habitants. Pendant près de soixante ans, les habitants durent vivre en pays bombardé et exposé à une contamination des terres par des métaux lourds provenant des munitions utilisées ou stockées sur place qui posent de graves menaces sanitaires.

Cette situation dura jusqu'en 1999, année où David Sanes, un résident de Vieques employé par la marine américaine, fut accidentellement tué par une bombe. À la suite de la mort de Sanes, des manifestations furent menées par la population locale, mais

aussi par les habitants de l'île principale de Porto Rico, attirant le soutien de personnalités américaines et portoricaines telles que Robert Kennedy Jr., Al Sharpton, Jesse Jackson et Willie Colón. Le 21 février 2000, avec l'appui des autorités religieuses, la plus grande manifestation de l'histoire de Porto Rico fut organisée à San Juan et rassembla entre 85 000 et 150 000 personnes[257]. Le 4 mai 2000, plus de 200 personnes qui occupaient depuis plus d'un an le terrain de bombardement furent délogées et arrêtées par les autorités fédérales[258]. Face à ces manifestations et à la pression internationale, la marine nord-américaine se retira de la partie ouest en 2001, et de la partie est en 2003, fermant l'année d'après la base militaire Roosevelt Roads sur l'île principale.

À la fin des opérations de bombardement, le gouvernement américain prit une décision pour le moins surprenante. Tandis que la population espérait une restitution des terres occupées par la marine accompagnée d'une dépollution complète, celles-ci furent remises à l'agence US Fish and Wildlife Service (USFWS, le service américain des poissons et de la vie sauvage) afin d'en faire une réserve « naturelle ». Les 32,5 km^2 de la partie ouest de Vieques utilisés par la marine furent rendus à différentes agences locales et fédérales : 17 km^2 à la municipalité de Vieques, 3 km^2 au Puertorican Conservation Trust, et 12,5 km^2 au département de l'intérieur qui en fit immédiatement un national wildlife refuge (un refuge national pour la vie sauvage) managé par la USFWS. En 2003, les 59 km^2 de la partie est furent cédés à la USFWS, étendant ainsi la superficie du refuge à près de 72 km^2. Les terres et les eaux adjacentes de cette réserve abritent aujourd'hui quatre espèces de plantes et dix espèces animales en danger[259]. Depuis, les plages de ce refuge sont des lieux de ponte pour les tortues luths, les tortues imbriquées et les tortues vertes.

L’hétérotopie coloniale

Cette intime cohabitation entre fantasme de lieux paradisiaques et destructions importantes des écosystèmes et vies humaines a priori paradoxale participe au fond d’un principe fondateur de la colonisation des Amériques : l’hétérotopie coloniale. Michel Foucault définit les hétérotopies en opposition aux utopies comme des lieux « absolument autres[260] ». L’hétérotopie assigne à des lieux (topos), des usages et des pratiques différentes (hetero) d’un centre géographique ou d’une norme. Paradis ou enfer, la colonie caribéenne est le laboratoire où, contrairement au centre métropolitain impérial, tout est permis et admis moralement. Tandis que l’esclavage était interdit sur le sol européen de la France dès 1315, il était encadré juridiquement dans les colonies françaises jusqu’en 1848[261]. La naissance des Lumières s’accompagna de l’intensification des plus exécrables formes de déshumanisation[262]. Cette même hétérotopie coloniale est caractéristique du Plantationocène qui accepte une organisation violente, raciste et misogyne à l’intérieur de la plantation tout en la condamnant sur les lieux de vente des produits qui en sont pourtant issus. Tel est l’envers des sociétés démocratiques occidentales pointé par Achille Mbembe, la politique d’inimitié qui vante la justice ici pour répandre l’injustice là-bas[263]. Cette hétérotopie coloniale fut manifeste dans les tentatives de récréer l’Éden dans les colonies d’Amériques et d’Asie, donnant lieu à un ensemble de jardins botaniques à l’image du jardin Monplaisir de Pierre Poivre à l’île Maurice. Au-delà de leurs beautés et de leurs intérêts scientifiques, ces jardins furent concomitants des conquêtes et esclavages. Tout en célébrant les plages paradisiaques de Porto Rico et de Vieques pour le tourisme, les États-Unis n’hésitèrent pas à y tester leurs bombes tels l’agent

orange dans la forêt El Yunque de Porto Rico et le napalm à Vieques.

La violence de la page blanche

Les désirs d'abondance de richesses sans fin et les désirs de protection dans les jardins paradisiaques transforment les humains et les non-humains des paysages des Amériques en pages blanches et muettes offertes aux encres des fantasmes coloniaux. Cette page blanche agit comme le voile décrit par W. E. B. Du Bois, qui refuse le monde à celles et ceux qui sont déjà là, et dont les présences sont imprégnées dans les paysages[264]. Cette page blanche imposée par la colonisation et reconduite par l'environnementalisme moderne mène à un triple effacement du monde. D'abord, cet effacement du monde est à l'œuvre dans une compréhension environnementaliste des réserves, le refus de la rencontre des autres, de la reconnaissance de leurs histoires et de leurs places comme de leurs pratiques écouménales. Les réserves sont ainsi associées au double processus de l'expulsion du lieu de vie des peuples autochtones et à l'invention d'une nouvelle conception de ces terres et écosystèmes comme « vierges » ou « sauvages ». Comme ce fut le cas dans le parc de Yosemite, l'invention américaine de la nature comme une wilderness (terre sauvage et sans humains) aboutit à l'expulsion des Amérindiens et à l'effacement de leur histoire[265]. La préservation de l'environnement comme justification de la colonisation fut explicite dans le cas de la colonisation française du Maghreb au XIXe siècle. Diana Davis montre que l'Empire français fabriqua de toutes pièces un récit des destructions des indigènes sur la nature afin de légitimer l'expansion coloniale française[266]. Les génocides des Amérindiens

et les matricides décrits en première partie sont les traits violents de cet effacement du monde.

La réserve de Vieques fut explicitement associée à l'éviction des habitants locaux à travers l'action de la marine des États-Unis. Ce cas paraît d'autant plus particulier qu'il est difficile de nier la présence de la main des humains sur des terres qui ont été bombardées et dégradées pendant soixante ans. Pourtant, c'est précisément ce que firent les États-Unis à travers le « Spence Act » qui fait d'une terre utilisée comme terrain de bombardement un refuge pour la vie sauvage, une « wilderness area[267] ». Dans un rapport en 1980 faisant suite aux critiques environnementales du gouverneur de l'époque Romero Barceló, la marine défend sa pratique en déclarant que les impacts environnementaux consécutifs à leurs activités comprenant une érosion des sols à des points précis et quelques atteintes à la végétation sont relativement minimes et peuvent être atténués simplement[268]. En ce qui concerne la vie sauvage, hormis quelques effets indirects liés à la destruction d'habitats ou de pertes dues à des munitions « égarées », la marine avança que sa présence et son activité ont été bénéfiques, créant un « effet sanctuaire[269] ». En empêchant les locaux d'entrer dans ces espaces, la marine des États-Unis prétend avoir eu un impact positif sur la biodiversité, impact qui est alors logiquement prolongé par la réserve naturelle.

La désignation de terres bombardées pendant soixante ans comme réserves naturelles permet de couvrir tant les dominations à l'œuvre par la marine étatsunienne que les résistances des habitants de Vieques. Certains membres du US Fish and Wildlife Service décrivent avec enthousiasme la façon dont les oiseaux ont élu domicile dans les cratères laissés par les bombardements, ou dans les bunkers où les munitions furent stockées. Ces traces imprimées

dans le sol de Vieques du développement de la plus grande puissance militaire sur Terre, l'acteur d'un ensemble de guerres et de souffrances à travers le monde sont recouvertes du naïf paysage harmonieux d'oiseaux s'abreuvant dans une mare. Pourtant, les traces des violences du monde demeurent. Ces terres sont polluées et les habitants ne peuvent y entrer sans danger. Ils reproduisent cette humanité-astronaute de l'écologie de l'arche de Noé où la Terre à préserver est pensée depuis un lieu invivable. Les habitants continuent à être rejetés de ces terres et confinés sur cette étroite bande, au centre de l'île. Exclusion de fait par l'impossibilité de s'y rendre à cause de la dangereuse pollution. Exclusion politique des habitants et des autorités locales de la gestion et des décisions relatives à l'usage de celles-ci. En ce sens, pour la population locale, le transfert interne aux États-Unis de la marine au US Fish and Wildlife Service fut perçu comme un prolongement d'une usurpation coloniale de terre.

L'expulsion du monde est ce qui institue ledit « paradis ». Si les réserves naturelles constituent des outils importants dans une panoplie d'actions écologistes, elles se transforment en enfer dès lors qu'elles évacuent le souci du monde. L'environnementalisme qui ne se concentre que sur ce qui se déroule à l'intérieur des frontières des réserves se trouve alors dans une impasse. Il occulte le monde, celui-là même qui a rendu ces réserves nécessaires. À Porto Rico, comme ailleurs, un mouvement de justice environnementale a émergé de ces eaux rappelant avec force les voix de ceux qui ont fait de cette île une Terre-mère[270].

8\.

MON-EBOOK

La chimie des maîtres (Martinique et Guadeloupe)

Cavendish (1757)

Au port de Liverpool, le 6 juin 1757, le navire britannique Cavendish prend la direction des côtes atlantiques africaines. Comme le tabac du même nom, le Cavendish compresse 170 corps-feuilles dans le bois du navire négrier afin d'en extraire une matière Nègre, humide et sucrée, qui parfumera les plantations. Capturé en cours de route par les Français, le navire est amené en Guadeloupe. 151 corps asséchés sont débarqués en engrais colonial à épandre sur les mornes de Basse-Terre. À la fin du règne de la canne à sucre, une autre Cavendish, la variété de banane dessert, accoste en Guadeloupe. La Cavendish embarque dans sa chair les misères ouvrières et les hiérarchies racistes, les hangars misogynes et les douleurs ombragées, les tempêtes toxiques et les paysages effondrés, pour en extraire en retour un goût profitable, tendre et savoureux qui égaye les palais du Nord. De catastrophes en progrès, la chimie

des maîtres a transformé la Terre en ressource et le monde en Plantation.

Bananeraie de Martinique, 2017.
(© Photo de l'auteur.)

La condition toxique du Plantationocène

Faisant de la plantation le principal mode d'habiter de la Terre, le Plantationocène réduit le monde à un marché de ressources consommables. Les habitants humains et non humains de la Terre se retrouvent asservis aux techniques de transformation de la Terre

en ressources dont l'utilisation de produits chimiques toxiques dans l'agriculture industrielle. Hormis les conséquences sur le climat par les émissions de gaz à effet de serre, le Plantationocène se révèle aussi par la diffusion globale de substances toxiques et persistantes utilisées comme technologies de gouvernement de la nature. Le programme européen de réglementation des toxiques REACH répertorie plus de 143 000 substances chimiques déclarées à des fins commerciales[271]. Présentes dans les sols, dans les eaux, dans les denrées animales et végétales, dans l'air et dans nos propres corps, celles-ci ne sont ni visibles ni perceptibles par l'odorat. Pourtant, ces molécules posent d'importants risques sanitaires pour les humains et les non-humains[272]. Une étude de l'Organisation mondiale de la santé (OMS) attribua à l'exposition environnementale à des produits chimiques, pour l'année 2004, 4,9 millions de décès (soit 8,6 % du total) et 86 millions d'années de vie perdues en raison des maladies engendrées[273]. Le Stockholm Resilience Center a désigné la diffusion de ces toxiques comme l'une des neuf limites à des conditions sûres de la vie des humains sur Terre[274]. Depuis les révolutions industrielles du XIXe siècle et le développement de l'industrie chimique, ces produits des activités humaines ont forgé une des conditions de la vie humaine et non humaine, la condition toxique du Plantationocène.

Si tout le monde est exposé à ces écosystèmes contaminés, tout le monde n'y a pas contribué de la même façon, n'endure pas les mêmes conséquences, ni ne possède les mêmes moyens de s'en protéger. En particulier, demeurent des groupes de maîtres possédants, dont les intérêts financiers coïncident avec ces contaminations pérennes de la Terre. La chimie des maîtres désigne cette configuration de l'habiter colonial où la condition toxique est à la fois la conséquence de l'exploitation capitaliste de ces

écosystèmes par ces maîtres et la cause qui renforce la domination de ces territoires par ces mêmes maîtres.

Le chlordécone aux Antilles : violences et dominations toxiques

La contamination de la Martinique et de la Guadeloupe par une molécule organochlorée appelée chlordécone ($C_{10}Cl_{10}O$) raconte aussi l'histoire globale de la condition toxique du Plantationocène et de sa chimie des maîtres. De la même famille que le DDT, le chlordécone (CLD) est une molécule fabriquée aux États-Unis puis en France, qui fut utilisée comme pesticide dans plus de 25 pays pour un usage domestique contre les fourmis, le taupin du tabac ou les cafards, pour un usage agricole contre le doryphore de la pomme de terre en Europe et contre le charançon du bananier dans les latitudes tropicales aux Amériques et en Afrique[275]. L'utilisation du CLD de 1972 à 1993 dans les bananeraies antillaises entraîna une contamination des terres agricoles pour une durée allant de soixante ans à plusieurs siècles[276]. Un sixième de la production mondiale d'une molécule cancérigène – et qui est un perturbateur endocrinien – fut répandu sur 20 000 hectares de terres agricoles de deux petites îles densément peuplées[277]. Cette contamination affecte l'ensemble des écosystèmes de la Martinique et de la Guadeloupe. Le CLD est retrouvé dans les sols, dans les aquifères, dans les mangroves et les eaux côtières, dans certaines denrées agricoles, animales, ainsi que dans des produits de la pêche. Cette contamination constitue aussi un problème sanitaire. L'exposition chronique au CLD diminue la période de gestation, augmente le risque de naissance prématurée[278], affecte négativement le

développement cognitif et moteur pendant la petite enfance[279] et favorise la survenue et la récidive du cancer de la prostate[280].

Bien plus qu'une contamination environnementale, le CLD aux Antilles est la trace de différents types de violences et de dominations. Figurent d'abord les violences et inégalités sociales à l'égard d'ouvriers agricoles qui furent obligés par les tenants de la production d'utiliser ces pesticides souvent sans protection pour conserver leur travail. Dès 1974, l'une des plus importantes grèves des ouvriers agricoles de la Martinique exigea l'arrêt de l'utilisation du chlordécone et d'autres produits, et la mise à disposition de gants et combinaisons de protection. Pourtant, ces demandes furent refusées dans les accords de fin de grève, et les ouvriers continuèrent à être les premiers exposés à cette molécule cancérigène[281]. La violence à l'encontre des ouvriers est l'envers d'une violence à l'égard des non-humains et de la biodiversité présents dans les plantations. S'ensuit une « violence lente » et multidimensionnelle à l'encontre des humains et non-humains qui percole lentement dans tous les pores des écosystèmes antillais, détruisant la qualité des paysages et réduisant les qualités de vie de leurs habitants[282].

Sur l'arrière-fond d'un passé colonial entre ces anciennes colonies et l'État français, marqué encore aujourd'hui par de profondes inégalités sociales et structurelles entre France hexagonale et outre-mer, le CLD aux Antilles raconte l'histoire d'une domination environnementale écrite sur d'innombrables paysages de la Terre : celle de la faculté d'un petit nombre à imposer à l'ensemble des habitants des conditions toxiques de vie pour plusieurs dizaines voire centaines d'années. Plus qu'une contrainte par un effet de marché, la domination écologique désigne bien une imposition pure et simple d'une vie toxique[283]. Par cette filière agricole, les

gouvernements et les services étatiques qui ont soutenu ces choix, une vie en pays contaminé est imposée aux habitants de ces îles. Aux Antilles, cette filière agricole est détenue en majorité par un petit nombre de personnes appartenant à la communauté des Békés, personnes se reconnaissant une filiation avec les premiers colons esclavagistes des Antilles[284]. La remise en scène dans des sociétés postesclavagistes de conflits écologiques opposant des personnes se reconnaissant comme descendants de colons esclavagistes à des personnes se reconnaissant comme descendants d'esclaves ne fait que rendre ces violences plus acerbes[285]. La contamination au CLD n'est pas un accident environnemental qui serait la conjonction malheureuse d'une molécule particulière et d'un sol particulier, comme le sous-entend un rapport parlementaire de 2009[286]. Elle découle surtout de cet habiter colonial de la Terre qui transforme le monde en Plantation. En transformant ces îles en plantations, cet habiter colonial a enfermé les Antillais et leurs futurs à l'intérieur des plantations[287].

Un coup de force toxique qui renforce l'habiter colonial

La chimie des maîtres se manifeste aussi par la manière dont la contamination est gérée à l'avantage de ceux qui l'ont causée, c'est le cas du CLD –, ainsi la chimie renforce les maîtres. Si les planteurs de bananes furent les auteurs de cette contamination, les premières conséquences économiques et sociales furent portées par les autres filières agricoles et piscicoles. La diffusion du CLD à l'ensemble des bassins versants où se trouvaient les bananeraies affecta les possibilités d'une production saine pour les autres producteurs

proposant une agriculture vivrière à partir de légumes-racines, de l'élevage de bétail, ainsi que pour les pisciculteurs. Un ensemble de mesures des services de l'État visant à protéger les populations eurent pour conséquence l'interdiction de certaines cultures ou productions selon les risques de contamination. Le CLD étant fortement ancré dans les sols contaminés, les cultures de légumes-racines sont plus susceptibles d'en contenir des traces. Ainsi, dès 2003, les services de l'État imposèrent à tous les agriculteurs souhaitant cultiver des légumes-racines une analyse des sols au préalable afin de rechercher la présence de CLD. Leur culture fut interdite à partir d'un certain seuil. De même, la pêche en rivière fut interdite dès 2008, ainsi que sur certains pans du littoral des deux îles dès 2009. Des agriculteurs, des éleveurs et des pêcheurs qui n'avaient eux-mêmes jamais utilisé de CLD durent arrêter leur activité, changer de carrière ou partir en retraite anticipée. Au niveau domestique, les jardins créoles chéris par la population se retrouvèrent aussi contaminés dans certaines localités.

En revanche, du fait de sa forte affinité avec les sols et sa faible migration dans les tiges de plantes, le CLD ne se retrouve pas dans la banane. La denrée qui a causé la contamination de ces îles, la banane, n'est elle-même pas contaminée par le CLD. La présence de CLD dans le sol n'affecte donc pas la production des bananeraies. Cela signifie que sur une terre contaminée où il n'est plus possible de développer une production saine de légumes-racines, nourricière pour les Antillais, il est possible de produire de la banane d'exportation. Ainsi devient-il plus profitable sur une terre contaminée de poursuivre la monoculture de la banane ayant causé la contamination, que de mettre en œuvre une méthode de dépollution et d'œuvrer à une agriculture vivrière. Les propriétés chimiques du CLD favoriseraient sinon le développement à tout le

moins le maintien de la même filière agricole à l'origine de la contamination des Antilles : la banane Cavendish. Les planteurs, comme le raconte Simone Schwartz-Bart dans son roman Ti Jean L'horizon, semblent bien « trouver une assurance nouvelle au milieu du désastre[288] ».

La chimie des maîtres et le mensonge de l'humanité-astronaute

Qu'il s'agisse d'autres produits pesticides dangereux, de résidus de la production d'énergie fossile, de déchets nucléaires ou encore de particules inorganiques, la violence de la condition toxique a recouvert le monde. Bien que les plantations paraissent éloignées des centres de décision, des villes et grandes métropoles, les habitants de la Terre, humains et non humains, d'hier, d'aujourd'hui et de demain, restent asservis à ces violences. L'affaire du chlordécone aux Antilles met au jour la difficulté des sociétés, États et gouvernements à changer de cap même après le désastre. La conception environnementaliste des « pollutions », réduisant ces contaminations à de simples problèmes techniques, accrédite l'idée que les solutions seraient d'une nature technique également. À l'image des équipements dits protecteurs des applicateurs de pesticides, est maintenu le mensonge d'une humanité-astronaute qui serait préservée des différentes morts, des pesti-cides déversés dans les plantations[289]. Aussi est-il décrété sain de continuer un modèle économique légué par la constitution coloniale de ces sociétés qui asservit ces îles et leurs habitants à la Plantation, simplement en changeant de technique de production. Certes, les planteurs de bananes ont diminué par deux l'usage de produits

pesticides, herbicides et nématicides depuis les années 2000. Pourtant, quarante ans après les premières alertes de la pollution au CLD par des chercheurs de l'INRA[290], les recherches des méthodes de dépollution de cet organochloré n'ont toujours pas fourni de « solution ». En 2018, on estime que plus de 90 % des habitants sont contaminés[291]. D'ailleurs, le CLD n'est qu'une seule des nombreuses molécules utilisées aux Antilles. D'autres molécules potentiellement cancérigènes ont été utilisées dans les bananeraies et les cannes à sucre au moins jusqu'en 2015[292]. Aujourd'hui, la Martinique et la Guadeloupe figurent parmi les départements français où l'usage de pesticides – y compris le glyphosate – est le plus intense[293], où le mensonge de l'humanité-astronaute est inculqué avec le plus de zèle.

Un ensemble de maîtres-possédants ont intérêt à maintenir l'habiter colonial à travers cette chimie, quand bien même cela conduit le monde au naufrage. À chaque publicisation d'un danger sanitaire des pesticides, les voiles sont recousues et les écoutilles réparées. Parfois les équipages sont remplacés et d'autres Nègres sont embarqués. L'approche environnementaliste des dépollutions sert alors à maintenir le cap d'un monde en Plantation comme le négrier Cavendish. On entend pourtant surgir de l'intérieur de la cale les colères des asservis et les demandes de justice des habitants touchés dans leurs corps. En Martinique et en Guadeloupe, des plaintes ont été déposées contre l'État français dans l'affaire du chlordécone dès 2006 et sont toujours en attente d'un jugement. Des associations et des collectifs tels qu'EnVie-Santé, ASFA en Guadeloupe, le collectif « Zéro chlordécone », les associations Assaupamar, Écologie urbaine et Mun en Martinique entendent bien infléchir un changement politique de cap[294].

Cette histoire ne devrait pas être uniquement le souci de citoyens français ultramarins qui furent méprisés. Bercés par l'imaginaire de la culture coloniale de la IIIe République[295], les marchés de l'Hexagone, depuis plus d'un siècle, arborent ce fruit issu des plantations coloniales et postcoloniales de l'ancien Empire français (Antilles, Cameroun, Côte d'Ivoire, Guinée). Plus de 90 % des bananes produites avec le CLD furent consommées gaiement par des Français de l'Hexagone. Des alliances transatlantiques sont à créer pour ouvrir une autre manière de vivre ensemble, d'habiter ces îles tout autant que la Terre.

9.

MON-EBOOK

Une écologie coloniale : au cœur de la double fracture

Wildfire (1859-1860)

Depuis 1492, un feu effréné parcourt la Terre, ravageant corps et paysages sur son chemin. De part et d’autre, de braves âmes tentent de le restreindre sans se parler. Certains protègent les forêts vierges, mais font peu de cas des forêts d’ébéniers en flammes. D’autres portent secours aux corps Noirs, sans s’inquiéter de la fournaise des plantations. Dans cette fracture, ce feu persiste. Le voici qui réapparaît le 16 décembre 1859 à New York, jour où le navire Wildfire commença une traite interdite depuis cinquante et un ans. Le long des berges de la rivière Congo, ce feu déchaîné engloutit 650 corps-arbres et répandit les cendres de personnes dans une sombre cale à Nègres. 143 incandescences furent ainsi consumées sur la braise grise de l’Atlantique. Arrêté au large de Cuba pour son négoce illicite, le Wildfire fut conduit à Key West en Floride afin d’y libérer les 507 rescapés le 26 avril 1860. Au mois d’août, sous l’impulsion de l’American Colonization Society, les

285 bois-brûlés restants qui touchèrent le sol africain renforcèrent les plantations brûlantes du Libéria[296]. En l'absence d'alliance, ce feu continue à nourrir le foyer colonial du monde.

Les réponses environnementalistes à la tempête écologique maintiennent la double fracture moderne. Non seulement cette approche engendre un ensemble de violences et de refus du monde, mais elle se révèle contre-productive car elle occulte les inégalités socio-économiques et les dominations politiques qui causent les destructions environnementales décriées. En séparant les critiques environnementales d'un côté et les critiques antiesclavagistes et anticoloniales d'un autre, l'environnementalisme incarne une écologie coloniale : une écologie qui a pour fonction de préserver l'habiter colonial et les dominations humaines et non humaines qui y sont liées. L'approche environnementaliste de l'Anthropocène reproduit ainsi un oïkos colonial et des cales du monde. L'absence de dialogues et d'alliances entre ces deux mouvements est précisément ce qui alimente ce feu moderne qui dévore le monde, ce wildfire.

L'écologie négrière : l'environnementalisme à condition d'esclavage

D'un côté, une pensée de la préservation de la nature prit forme au XVIIIe siècle en réaction aux destructions environnementales dans les colonies, sans se soucier des injustices constitutives du monde

colonial. L’appauvrissement et l’érosion du sol diminuaient le rendement des cultures, tandis que la déforestation réduisait l’approvisionnement en bois nécessaire aux ateliers pour produire le sucre et le rhum. Pour préserver les sols, les planteurs allongèrent la période de culture, développèrent des fermes de fumier pour sa production, et adoptèrent des techniques de culture économes en sol[297]. Dès les années 1670, en réponse à la déforestation, des efforts furent entrepris pour améliorer l’efficacité du processus de transformation de la canne à sucre, faisant notamment usage des résidus fibreux de la canne passée au moulin en Guadeloupe et en Martinique comme combustible – la bagasse –, afin de réduire la demande en bois[298]. De même, les premières politiques étatiques de conservation de forêts ont été mises en place dans les colonies hollandaises, françaises et britanniques. Pour l’historien Richard Grove, loin des centres de réflexion métropolitains, les origines de l’environnementalisme moderne résideraient dans ces expériences coloniales, et singulièrement dans les actions du missionnaire, botaniste et cultivateur d’épices français Pierre Poivre.

En tant qu’intendant de l’île de France (ancienne île Maurice) de 1767 à 1772, Poivre déplora les actions d’hommes guidés par l’appât du gain qui ont déboisé l’île, ne laissant que des « terres arides, abandonnées par les pluies, et exposées sans abri aux orages et à un soleil brûlant[299] ». Inspiré par les physiocrates et aidé par ses compagnons Bernardin de Saint-Pierre et Philibert Commerson, Poivre mit en place des politiques de conservation des forêts de l’île ayant pour but de conserver la pluviométrie de la région. Par ce lien explicite entre déforestation et changement climatique local, Poivre est présenté comme l’un des précurseurs de l’environnementalisme moderne, faisant écho à la lutte contemporaine contre le réchauffement climatique global[300].

Cependant, en célébrant les actions pionnières de ce botaniste, est passé sous silence le fait que cette conservation de forêts participait pleinement à une colonie esclavagiste.

Cette compréhension tronquée de l'écologie a laissé perdurer une légende quant au souci que Pierre Poivre a manifesté en faveur des esclaves. Certes, Pierre Poivre consacre quelques phrases dans ses écrits et discours à la critique de l'esclavage. « L'île de France […] ne devait être cultivée que par des mains libres », déclarait-il aux habitants Blancs de l'île en 1767[301]. Poivre défend même l'idée que l'esclavage serait contraire à une bonne pratique culturale de la nature et moins profitable qu'une main-d'œuvre libre[302]. Sous le joug de leurs bourreaux, les esclaves seraient en fait de mauvais cultivateurs. Pourtant, Pierre Poivre déclare aussi les esclaves comme « des ouvriers devenus nécessaires » à la colonie[303]. En introduisant des mesures favorisant l'instruction dans la religion catholique, Poivre espérait que les esclaves se « croiront Français », et « serviront leurs Maîtres avec fidélité, comme leurs bienfaiteurs ; et [que] malgré les horreurs de l'esclavage, ils pourront être heureux, en conservant cette liberté précieuse de l'âme […] »[304].

Loin d'être un défenseur de l'émancipation des esclaves et de l'égalité des Noirs, Pierre Poivre fut résolument esclavagiste. En tant qu'agent de la Compagnie française des Indes orientales, Poivre acheta 19 esclaves au Timor en 1754, ouvrant des relations commerciales avec cette colonie portugaise, tout fier d'avoir trouvé une main-d'œuvre moins chère et moins encline au marronnage[305]. En tant qu'intendant de l'île de France, il fut responsable de la conduite de la traite négrière, négociant au plus bas les prix d'êtres humains à Madagascar, sur la côte orientale africaine et aux Indes afin d'augmenter leur nombre à l'île Maurice. Personnellement,

Poivre possédait 88 esclaves qui travaillèrent à la culture des épices dans le jardin de son habitation nommée « Monplaisir »[306]. À son départ en 1772, Poivre revendit son habitation au roi, en incluant ses outils, ses meubles et le « camp des Noirs », lui cédant ses 88 esclaves et ses 50 bêtes à cornes[307].

De manière complémentaire aux ordonnances de conservation des arbres de l'île Maurice, l'ordonnance sur la « police des esclaves » de Poivre, qui réitère la nécessité de leur instruction en religion catholique et réduit à 30 le nombre de coups de fouet autorisés[308], était une politique de conservation des esclaves en esclavage, contribuant selon ses propres termes à leur « multiplication[309] ». L'insistance de Poivre sur la culture de grains nourriciers tels que le riz plutôt que sur les cultures d'exportation comme le café ou le coton avait pour but de nourrir les troupes coloniales en route pour l'expansion du royaume vers l'est visant à établir d'autres plantations. L'abondance en arbres, en esclaves et en nourriture devait servir à la préservation des colonies et plantations du royaume. Colon, maître et intendant d'une île-colonie esclavagiste, l'environnementalisme de Pierre Poivre ainsi que les autres mesures de préservation des sols s'inséraient pleinement dans une écologie négrière chrétienne ayant pour horizon la préservation de l'habiter colonial de la Terre et ses esclavages.

L'émancipation plantationnaire : l'abolition à condition de plantations

D'un autre côté, c'est une des conséquences de la double fracture moderne que de penser que l'esclavage ne concernait que les corps de ceux qui sont mis en esclavage. Cette compréhension

tronquée de l'esclavage eut pour conséquence des pensées de l'antiesclavagisme et de l'abolition qui furent dissociées de l'habiter colonial et de ses conséquences sur les écosystèmes. Certes, dans un monde colonial où les empires, les monarchies et les républiques d'Europe et d'Amériques s'accordèrent à traiter les Noirs comme de la matière Nègre, les abolitions des traites et des esclavages furent des avancées politiques et morales majeures. Du XVIIIe au XIXe siècle, depuis Haïti en 1793, l'Angleterre en 1833, la France en 1848 et le Brésil en 1888, il a fallu se battre et débattre pour obtenir ces abolitions. Pourtant, ces mouvements abolitionnistes ont fait peu de cas du sort écologique des colonies. Au contraire, ces mouvements subordonnèrent les abolitions à la poursuite de l'exploitation coloniale de la terre à travers la Plantation, donnant lieu au paradoxe d'une émancipation plantationnaire.

Évidemment, les abolitionnistes tels que Granville Sharp et Victor Schœlcher furent bien conscients que l'esclavage des Noirs fut intimement lié à une économie de plantation[310]. Ils ont déconstruit le discours des planteurs esclavagistes qui fit de l'esclavage des Noirs une nécessité doublement naturelle pour la survie des colonies de plantation. Ce discours qui présentait les Noirs comme des sous-humains non « civilisés » naturellement serviles et naturellement constitués pour travailler la terre sous les latitudes tropicales. En réponse, le travail théorique des antiesclavagistes et abolitionnistes fut double, correspondant à deux gestes conceptuels majeurs.

Le premier, initié au XVIIIe siècle, consista à défendre, voire à établir la place des Noirs esclavisés au sein de la famille humaine. Il fut inspiré d'un égalitarisme évangélique à l'instar des Quakers chez les Anglais et les Américains, ou d'une égalité reposant sur le droit naturel chez les Français tels que Denis Diderot et Condorcet[311]. Ce geste donna lieu à des discours et essais de « négrologie » visant à

démontrer l'humanité des Noirs, et à attester que, sortis de leur condition d'esclaves, ils pouvaient être éduqués, civilisés, instruits en religion et contribuer à la prospérité des sociétés coloniales[312]. Malgré l'acuité politique de ces efforts en défense des Nègres esclaves, ils partagent avec les esclavagistes l'injuste postulat philosophique qui fait dépendre l'évaluation juridique, politique et morale de l'esclavage d'une enquête sur la supposée nature des Nègres. Paradoxalement, ils perpétuent cet impérialisme de l'ontologie qui subordonne l'éthique aux questions « que sont-ils ? », « sont-ils des hommes et des femmes ? » et « sont-ils christianisables ? »[313]. Le médaillon de Josiah Wedgwood, le roman La Case de l'oncle Tom de Harriet Beecher Stowe, l'ouvrage De la littérature des Nègres de l'abbé Grégoire, les discours de William Wilberforce[314] eurent tous pour fonction de justifier la considération morale envers les Noirs et de prouver qu'ils appartiennent au genre humain en montrant leur bonté ou leur intelligence. Ce geste permit de présenter aux Européens et Américains catholiques Blancs l'esclavage des Noirs comme une injustice et une atteinte au principe de l'égalité naturelle des êtres humains. À ceux qui pensent que l'esclavage est indispensable aux colonies, que « périssent les colonies, plutôt qu'un principe », répondit Schœlcher[315].

Le second geste consista à délier l'esclavage des Noirs de l'économie de plantation. Ce geste fut aidé par un développement de la pensée économique des physiocrates et des libéraux qui montrent l'inefficacité d'une main-d'œuvre servile comparativement à une main-d'œuvre libre[316]. Il fut plus évident dans le mouvement international abolitionniste, marqué par la création des sociétés pour l'abolition aux États-Unis, en Angleterre et en France à la fin du XVIIIe siècle. Stratégique et politique, cet exercice de déliaison permit de faire coexister deux intérêts antérieurement perçus comme

contradictoires : l’humanité et la liberté de principe des Noirs d’un côté, et de l’autre, la poursuite de l’habiter colonial à travers les productions intensives des plantations[317]. Les voix dissonantes de Condorcet et Sismondi proposant la division des plantations et l’accès à la terre des anciens esclaves eurent peu d’effet[318]. Ainsi aux termes de son livre Des colonies françaises : abolition immédiate de l’esclavage, Schœlcher concilie l’abolition de l’esclavage et la Plantation à travers le travail libre :

> Les colonies ne doivent pas périr, elles ne périront pas. […] Il n’est pas vrai que le travail libre soit impossible sous les tropiques, il ne s’agit que de savoir déterminer les moyens de l’obtenir […]. Toute la question pour nous se réduit donc là : ORGANISER LE TRAVAIL LIBRE[319].

Cet exercice de déliaison donna lieu à des alliances insolites où certains planteurs esclavagistes devinrent eux-mêmes abolitionnistes, y voyant la possibilité d’un prolongement prospère de leurs plantations[320]. Paradoxalement, l’abolition de l’esclavage devint une alliée des plantations des anciens maîtres. Les décrets des abolitions en France et en Angleterre qui « indemnisaient » les planteurs de leurs « pertes » eurent pour visée de poursuivre l’entreprise plantationnaire d’exploitation de la nature, des non-humains et des humains. La non-redistribution de terre et la non-indemnisation des nouveaux libres les maintenaient sous la férule économique de leurs anciens maîtres. En pénalisant le vagabondage et en limitant l’accès à la propriété foncière, les décrets qui suivirent l’abolition de l’esclavage instituèrent des formes de « salariat bridé » qui entravèrent le développement d’une paysannerie et fixèrent – pour partie – les nouveaux « libres » sur

leurs anciennes plantations et ateliers afin de continuer à travailler pour leurs anciens maîtres[321]. Encore, pour pallier la diminution de main-d'œuvre découlant des résistances des nouveaux libres, la France et l'Angleterre eurent recours à l'engagisme. Cette politique amenait dès 1853 une main-d'œuvre en partie servile en provenance d'Afrique, de Chine et d'Inde qui, pour une période allant de trois à six années, reprenait le travail des anciens esclaves sur les plantations[322]. De l'engagisme à l'organisation de migrations discriminantes des citoyens ultramarins vers la France hexagonale (Bumidom)[323] en passant par les aides annuelles aux grands planteurs et l'hypertrophie du fonctionnariat, l'histoire politique des Antilles françaises est l'histoire de la poursuite de la Plantation.

Une même association entre abolition et Plantation fut à l'œuvre en Haïti. La révolution haïtienne (1791-1804), qui combina antiesclavagisme et anticolonialisme avec, entre autres, Cécile Fatiman, Dutty Boukman, Toussaint Louverture et Jean-Jacques Dessalines, n'a pas produit un changement radical du rapport à l'exploitation des terres par la plantation. Au lendemain de l'abolition de l'esclavage, contre le gré des anciens esclaves et face aux nombreuses protestations des femmes qui avaient déjà voulu étendre leur agriculture de subsistance, le travail dans les plantations fut imposé de nouveau par Polverel et Louverture. Ce dernier n'hésita pas en 1795 et 1796 à réprimer avec ses troupes les rébellions des anciens esclaves qui voyaient dans cette mesure un retour à l'esclavage. Propriétaire de plusieurs plantations, Louverture associait explicitement l'émancipation de l'esclavage avec la continuation de la Plantation, facilitant par endroits le retour de certains colons Blancs des régions anciennement sous contrôle britannique[324]. Louverture fut pris dans le paradoxe plantationnaire imposé par les puissances coloniales européennes et américaines,

estimant que le rétablissement de la productivité des mêmes plantations qui avaient asservi les siens demeurait la garantie de leur liberté face aux demandes internationales de sucre et de café[325]. La première Constitution d'Haïti du 8 juillet 1801 – toujours colonie à l'époque – consacra juridiquement le maintien postesclavagiste de la Plantation qui ne peut « souffrir la moindre interruption » comme principe structurant de la société, légitimant toute mesure du gouverneur pour assurer sa culture par les cultivateurs et ouvriers[326].

Enfin, rappelons que les abolitions de l'esclavage n'ouvrirent en principe la participation politique des anciens esclaves qu'aux hommes. En dépit de leur importante participation aux luttes antiesclavagistes[327], les femmes anciennement esclaves ne pouvaient voter, ce qui maintenait des rapports inégaux entre hommes et femmes anciennement esclaves. Si les abolitions des traites et des esclavages furent des progrès politiques, sociaux et moraux fondamentaux pour le monde, elles laissèrent en suspens tant les nouvelles formes d'asservissement post-esclavagistes inhérentes au système misogyne des plantations, que les destructions des écosystèmes liés à l'exploitation intensive des non-humains. Cette abolition sans l'écologie ne remet aucunement en cause l'habiter colonial, les formes inhérentes d'exploitation de la Terre et des non-humains. L'émancipation plantationnaire et l'abolition sans l'écologie concourent au même horizon : le maintien de la plantation négrière et misogyne. Ainsi, la préservation de l'habiter colonial et de ses plantations fut la condition des abolitions des traites et esclavages des Noirs dans les Amériques.

Deux discours critiques du monde colonial moderne sont en présence sans se parler. D'un côté, un courant de préservation de la nature accepte sans coup férir de préserver les forêts sur l'arrière-

fond de l'esclavage et de la traite négrière : une écologie négrière. De l'autre, un courant abolitionniste a œuvré à l'émancipation des esclaves du XVIIe au XVIIIe siècle, laissant de côté les dégradations environnementales causées par les colonisations : une abolition de l'esclavage à condition de la plantation coloniale. Une émancipation plantationnaire où les chaînes de l'esclavage furent brisées tout en maintenant les anciens esclaves au milieu de l'univers asservissant des plantations de leurs anciens maîtres[328]. Certains arguments abolitionnistes envisageaient même une extension impériale des plantations à travers la colonisation de l'Afrique[329]. Tel fut le chemin emprunté par l'Empire français aux XIXe et XXe siècles qui, appuyé par une science coloniale, imposa aux Amériques, en Afrique, en Asie et en Océanie des plantations coloniales de coton, de caoutchouc, de café, de cacao, d'oléagineux, de bananes, mais aussi des élevages et des exploitations des minerais et ressources fossiles des terres colonisées[330]. Ces plantations asservirent l'ensemble des indigènes à travers l'organisation républicaine du travail forcé d'hommes, de femmes et d'enfants, la poursuite de l'esclavage domestique et leurs lots de châtiments atroces[331]. Terres, humains et non-humains furent confondus dans une même matière Nègre à exploiter au profit d'élites commerciales métropolitaines. Paradoxalement, l'abolition de l'esclavage tout autant que la conservation de forêts dans les colonies participent à la préservation de l'habiter colonial et la poursuite globale de la Plantation sous plusieurs formes. L'abolitionnisme et l'environnementalisme se rejoignent dans une même écologie coloniale, patriarcale, chrétienne et raciste qui préserve les intérêts des colons et maîtres esclavagistes profitant des plantations.

Fracture entre anticolonialisme et environnementalisme moderne

Les décolonisations dans les Amériques souffrirent de cette même double fracture moderne. En percevant la colonisation et la situation coloniale uniquement comme le contrôle d'une administration étrangère sur un peuple autochtone (ou local), les différents mouvements anticoloniaux du XVIIIe au XXe siècle ont essentiellement œuvré à la reconquête d'une souveraineté propre de ces peuples[332]. En dissociant le sort des paysages et des écosystèmes de la compréhension de la colonisation, l'anticolonialisme s'est déployé sans modifier le rapport d'exploitation intensif de la terre. Cela s'est souvent traduit par le désir d'être maître à la place du maître, d'être celle ou celui qui profite de l'habiter colonial.

Cela fut explicite dans l'anticolonialisme des colons Blancs américains. La décolonisation des États-Unis d'Amérique déclarée le 4 juillet 1776 signifia l'accession à une souveraineté sans pour autant remettre en cause la conquête coloniale des terres et des peuples amérindiens, ni l'esclavage des Noirs. Tel était aussi le projet de la « fronde des Grands Blancs » de la colonie française de Saint-Domingue lors de la Révolution française, où, comme le note Aimé Césaire, l'avarice et la volonté de préserver les préjugés de couleur, la plantation et l'esclavage mirent en échec leur anticolonialisme[333]. Les indépendances des pays d'Amérique latine au début du XIXe siècle ne s'intéressaient aux esclaves que comme potentielles recrues pour les luttes armées. Si certains esclaves furent libérés suite à ces guerres, l'institution de l'esclavage ne fut pas fondamentalement remise en cause par ces indépendances. L'esclavage continuera pour les cas du Brésil et de Cuba jusqu'aux

années 1880[334]. L'anticolonialisme ne fut pas une remise en cause de l'esclavage ni de l'habiter colonial.

De ce point de vue, qu'elles se traduisent par des indépendances comme en Jamaïque, en Guyane, au Suriname ou à Sainte-Lucie, ou par des intégrations statutaires au sein de l'ancienne puissance coloniale comme aux Antilles françaises, aux Antilles néerlandaises, aux îles Vierges britanniques et américaines et à Porto Rico, les décolonisations caribéennes de l'après-Seconde Guerre mondiale n'ont pas remis en cause les fondements de l'habiter colonial reproduisant des économies de plantation sous des formes modifiées[335]. Le monde colonial a posé une manière d'habiter la Terre qui s'appuie sur l'exploitation destructrice du milieu, où le développement ne se mesure qu'en termes de PIB et de gains économiques, où l'émancipation du joug colonial est subordonnée à l'intensification de l'exploitation de la nature. Comme si la libération devait se faire au prix d'une accélération de la destruction des écosystèmes, des crimes et injustices des dictatures et régimes autoritaires qui se forment pour assurer et profiter de cet habiter colonial de la Terre.

De l'autre côté, dès la fin du XIXe siècle, naissent un ensemble de mouvements environnementalistes. De l'idéologie de la wilderness à Greenpeace, du Sierra Club au WWF, de l'écologie profonde aux Amis de la Terre et à Sea Shepherd, les différents mouvements et associations environnementalistes ont fait peu de cas des luttes antiraciales comme des luttes anticoloniales[336]. En dépit de toutes les qualités littéraires et politiques du livre fondateur Un printemps silencieux de Rachel Carson[337], les dangers des pollutions chimiques causées par l'usage compulsif de pesticides sont totalement déconnectés des luttes des Noirs-Américains pour les droits civiques ayant cours au moment de sa parution. Un ensemble

de personnes se mobilisent contre l’exercice de violences faites à la nature sous la forme d’exploitations des ressources énergétiques, d’épandages de molécules toxiques et d’expositions à des substances radioactives, laissant de côté la misère d’une population ouvrière exploitée, l’exposition des migrants d’Amérique latine à ces mêmes pesticides dans les champs des États-Unis rendue visible par César Chávez[338], et l’expulsion des peuples de leur place sur Terre. L’énergie nucléaire a impacté majoritairement des territoires colonisés par les tests de bombes tels que les îles Marshall[339] sous contrôle américain, les îles de la Polynésie et l’Algérie sous contrôle français ou les terres des Maralingas en Australie[340], et par l’extraction d’uranium tels que les territoires des Navajos et des Lakotas des États-Unis, dont les peuples majoritairement non Blancs souffrent des conséquences sanitaires. En dépit de ce colonialisme nucléaire, l’anticolonialisme n’a pas été un des points forts du mouvement antinucléaire. Pourtant, aujourd’hui, les mouvements antinucléaires des pays du Nord dénoncent cette même colonisation de leurs villes et campagnes par les centrales nucléaires et leurs déchets millénaires.

Panser cette fracture permet de repérer les deux apories communes de l’abolitionnisme, de l’anticolonialisme et de l’environnementalisme. Première aporie : il est illusoire d’interdire la domination et l’exploitation d’êtres humains par d’autres êtres humains à travers l’esclavage, la traite négrière et la colonisation, tout en conservant une organisation sociale et économique qui a pour fonction l’exploitation coloniale de la Terre. Changer de politique implique de changer d’écologie. Deuxième aporie : il est illusoire de préserver des espaces naturels et des forêts de la Terre des désirs financiers de certains humains, dès lors que l’on accepte l’asservissement d’autres êtres humains à travers les dominations

esclavagistes et coloniales : changer d'écologie implique de changer de société. Ces apories constituent une écologie coloniale, maintenant la séparation factice entre devenir matériel de la planète et des non-humains, et devenir social et politique des humains.

L'*oïkos* colonial de l'Anthropocène

À travers cette écologie coloniale, l'environnementalisme produit en retour une perception des catastrophes écologiques contemporaines centrée sur le devenir de l'habiter colonial. Comme l'indiquèrent Machiavel au sujet de la fortuna et des inondations, et Rousseau au sujet de la Providence et du tremblement de terre de Lisbonne en 1755, la constitution sociale et politique d'aléas naturels en catastrophes traduit avant tout les expériences, historicités de groupes particuliers, leurs (in)actions et leurs manières d'habiter la Terre[341]. Derrière le grand récit global de l'Anthropocène, d'un « Homme » qui bouleverse les équilibres écosystémiques et qui, paradoxalement, en serait aussi la panacée, les catastrophes sont perçues et racontées depuis un centre géographique et temporel, un foyer singulier : un oïkos colonial.

Cet oïkos est dévoilé dans les nombreux discours d'institutions internationales, dans les représentations, dans les médias, dans les arts et dans les productions culturelles. Une piste d'entrée est possible à travers les représentations des catastrophes planétaires et environnementales (causées ou non par les humains) dans les blockbusters américains vus par des centaines de millions de spectateurs. Symétriquement aux effets spéciaux spectaculaires, ces scénarios peignent fictivement une image du navire-monde qui fait face à ces tempêtes, à ces tremblements de terre et tsunamis,

avec son fonctionnement, sa (bio)diversité, sa famille centrale et les manières « normales » d'habiter la Terre. Dans les films tels que Le Jour d'après et 2012 de Roland Emmerich, le centre est celui d'une famille Blanche des États-Unis, propriétaire d'une vaste maison dans un quartier calme de grandes villes, possédant une ou plusieurs voitures. Hétérosexuelle et souvent biparentale, la famille Blanche de classe moyenne est montrée avec une aisance financière, des parents occupant des fonctions cadres, des lieux de vie spacieux avec un réfrigérateur bien approvisionné. Ni en surpoids ni en situation de handicap, elle est en bonne santé. Des scènes de la vie quotidienne sont montrées autour du petit-déjeuner garni où l'on peut voir les tendresses quotidiennes entre parents qui prennent soin de leurs enfants qui ne sont plus en bas âge, avant que ces derniers aillent dans des écoles de qualité. De même, dans le film Interstellar de Christopher Nolan, la crise environnementale globale d'une planète dont les humains ne parviennent plus à tirer nourriture, en proie à des tempêtes de poussière, est vécue à travers le quotidien d'une famille Blanche américaine aisée, propriétaire avec deux enfants.

Au sein de villes cosmopolites telles que Los Angeles et New York, la catastrophe environnementale globale est réduite à l'expérience d'un oïkos singulier et de son temps propre, celui de son possible effondrement, avec son mode de vie, avec ses manières d'habiter la Terre, mais aussi sa généalogie spécifique qui indique la fonction reproductive du foyer. Le temps est celui où ceux qui possèdent et maîtrisent risquent de perdre leur possession et leur maîtrise : le temps des maîtres. L'histoire est racontée par les maîtres menacés. Aussi l'évènement considéré comme catastrophique au niveau global est-il d'abord celui qui menace la reproduction de ce foyer, de sa composition ethnique, sociale et

sexuelle, de son salaire ainsi que de ses manières d'habiter la Terre. Toute l'intrigue de ces films hollywoodiens consistera à dévoiler comment ce foyer-là avec sa manière d'habiter la Terre survivra à la catastrophe et en sortira renforcé. Dans 2012, le nouveau mari de la mère meurt, les parents divorcés avant le cataclysme reviennent ensemble, la famille revient à sa composition « normale ». Dans Le Jour d'après, le père sauve le fils et la famille se recompose. Le problème n'est pas que l'Anthropocène et ses catastrophes soient aussi vécus par des familles Blanches hétérosexuelles, de classe moyenne, en bonne santé dans les quartiers aisés des grandes villes cosmopolites aux États-Unis. Le problème surgit quand cet oïkos est présenté à l'exclusion des autres. Les oïkos des autres avec d'autres réalités socio-économiques et sanitaires, d'autres temporalités et généalogies qui sont menacées bien avant la catastrophe, sont cachés dans ces récits, tout comme celui de l'Anthropocène.

Les Nègres de l'*oïkos* colonial

Certes, de plus en plus, ces films catastrophe accordent une place aux minorités. Des personnages Noirs, latinos, indiens, asiatiques, homosexuels, aborigènes ou arabes sont montrés à l'écran. Cependant, pour la plupart, ces personnages sont cantonnés à la position de house Negro (Nègre de maison) décrite par Malcolm X, et que je désigne ici comme Nègre de l'oïkos colonial. Dans un discours donné à l'université du Michigan le 23 janvier 1963, Malcolm X opposa les actions du house Negro et du field Negro face à un feu dans la maison du maître[342]. Le house Negro – qui vit dans la maison du maître – se précipiterait pour

sauver le maître et la maison de celui-ci au prix de sa vie s'il le faut, tandis que le field Negro – qui vit dans une case dans le champ – prierait pour la perte du maître et de sa maison. Pendant l'évènement catastrophique, le house Negro est celle ou celui qui, ne possédant ni son corps ni de maison propre, a pour fonction de préserver les corps et les maisons des maîtres, de préserver l'oïkos colonial. Les minorités à l'écran dans les films catastrophe qui gravitent autour de la famille centrale sont souvent présentées dans la même situation. Plus que l'assistance prodiguée à l'homme Blanc par des personnages Noirs, appelés magical Negroes (des Nègres magiques), les Nègres de l'oïkos colonial préservent une manière d'habiter la Terre. Tandis que leurs quotidiens familiaux, leurs cases et leurs temporalités sont passés sous silence, ils ont pour fonction de préserver le foyer de la maison centrale au prix de leurs vies jetables. Ils sont présentés hors-sol, sans place sur Terre, sans oïkos propre, au service de l'oïkos colonial.

Dans Le Jour d'après, le quotidien de l'étudiant Noir et celui de l'étudiante Blanche avec leurs parents respectifs sont inexistants. Le sans-abri Noir de New York, Luther, littéralement sans oïkos, est celui qui donne des conseils au riche garçon Blanc pour se protéger du froid. Au dénouement, Luther disparaît ainsi que la catastrophe sociale qu'il endurait avec son chien avant la catastrophe environnementale. Les deux Noirs qui sont dans le film Interstellar, le directeur d'école et l'astronaute physicien, apparaissent sans relation familiale, sans maison propre, sans fonction de reproduction, leurs rôles consistant à aider Cooper à prendre soin de ses enfants et petits-enfants. Dans 2012, si des personnages minoritaires ont des positions de pouvoir et de savoir importantes à l'image d'un président des États-Unis et d'un scientifique Noirs, ils ne sont pas montrés dans leurs terrestrialités, c'est-à-dire dans leur habiter, dans

leurs oïkos propres. Le seul foyer reproducteur qui survit est la famille Blanche des États-Unis, le centre de la catastrophe.

La cale de l'Anthropocène

La pluralité conflictuelle d'acteurs, de temps et d'oïkos qui tentent de vivre ensemble au sein d'une polis, d'une cité, est subsumée à l'intérieur d'un « nous » homogène. Si ce « nous » peut être multicolore, il se concentre autour d'un seul oïkos, d'une seule manière d'habiter la Terre à l'image de la plantation coloniale préservée par les abolitions du XIXe siècle. Les quêtes d'égalité et de justice sociales des minorités qui précèdent la catastrophe sont confinées dans l'inaudible cale de l'Anthropocène. L'intrigue de ces films n'est que le détail des chemins par lesquels cet oïkos colonial et sa cale seront maintenus, quand bien même cet oïkos serait la cause de la catastrophe. Alors la catastrophe est abandonnée au registre technique et scientifique de la Terre, seul proposé à l'écran. Elle s'explique par des calculs, des schémas, des associations entre le ciel, la Terre, les océans et le Soleil, et non par des relations entre personnes, entre pays, entre riches et pauvres, entre hommes et femmes, entre Blancs et non-Blancs. Les scientifiques deviennent alors les véritables acteurs « politiques » de la catastrophe qui tentent de pénétrer dans les arènes décisionnaires, de dicter les politiques à suivre. Cette lugubre alternative entre égalité et justice sociales d'un côté, et d'un autre sauvegarde des équilibres écosystémiques de la planète, entre abolitionnisme et conservation de forêts, entre anticolonialisme et environnementalisme, perpétue en retour la double fracture de la modernité, qui sied bien aux

maîtres de l’oïkos colonial. La catastrophe vient sauver l’oïkos colonial.

Ce fantasme apolitique est brisé par Malcolm X. L’opposition entre le house Negro et le field Negro a souvent été perçue uniquement comme une différence d’attitude psychologique face au monde colonial, l’un serait un « vendu », l’autre serait un rebelle. Pourtant le geste fondamental de Malcolm X ici est de rendre visibles, lors de catastrophes, la pluralité et la conflictualité historiquement présentes dans le monde. Il n’existe pas de « nous » homogène et égal devant les catastrophes. Les luttes pour l’égalité et la justice ainsi que leurs mémoires ne disparaissent pas comme par miracle devant la tempête. Saisir politiquement les catastrophes écologiques suppose d’observer ce qui se passe dans la cale de l’Anthropocène, de rendre compte des nombreuses catastrophes qui sont contenues dans ces tempêtes et de reconnaître d’autres objets que le déchaînement des éléments naturels comme partie intégrante des menaces de l’Anthropocène. Les films tels que Jungle Fever et Chi-Raq de Spike Lee, Fruitvale Station de Ryan Coogler et Crash de Paul Haggis révèlent le difficile vivre-ensemble, le climat de peur, de crimes, de misères sociales, d’exclusion politique du monde en cours dans les villes de New York, Chicago, San Francisco et Los Angeles avant l’arrivée d’évènements climatiques catastrophiques.

La pensée politique de la catastrophe requiert une littérature et un art cinématographique capables de franchir cette double fracture où sont présentés, d’un côté, des films sur les réalités sociales et politiques des minorités et, d’un autre, les catastrophes globales où figure le seul oïkos colonial d’une famille Blanche de classe moyenne, où soit l’on aborde les injustices sociales, les discriminations raciales découlant de l’histoire coloniale du monde, soit l’on traite de la fonte des glaces et des menaces

environnementales globales. Faire face à la tempête moderne implique des écritures du monde qui conservent sa pluralité constitutive, une littérature avec des récits-forêts où chacun trouverait un arbre où se poser. Dépasser ces fractures suppose alors de prendre au sérieux les continuités entre humains et non-humains. Ce qui arrive à la Terre, aux sols, aux forêts se répercute dans les corps mêmes des humains ainsi que dans leurs conditions de vie sociales et politiques, et inversement. Les sols des plantations et les corps des esclaves sont confondus dans une seule Terre-Nègre asservie à l'habiter colonial. Tenir ensemble antiesclavagisme, anticolonialisme et environnementalisme, se défaire de l'ombre de la cale de l'Anthropocène, telle est la tâche d'une écologie décoloniale.

TROISIÈME PARTIE

LE NAVIRE NÉGRIER

Sortir de la cale de la modernité, en quête d'un monde

(© Laurent Valère, Cap 110, photo de l’auteur.)

Sculpture *Vicissitudes* de Jason deCaires Taylor, Grenade, 2006.
(© Jason deCaires Taylor / DACS / Artimage Adagp, Paris, 2019.)

10.

MON-EBOOK

Le navire négrier : le débarquement hors-monde

Espérance (1749-1750)

Embarquées dès l'intérieur des terres, les souffrances des visages arrachés à leurs familiers affluent jusqu'au golfe de Guinée. À Ouidah, dans l'actuel Bénin, les regards ballottés dans des baraquements guettent à travers les fentes un inespéré horizon heureux. En cette fin d'année 1749, 227 chercheurs de lumière sont enchaînés dans l'antre de l'Espérance, navire en provenance du Havre. Dans l'enfer atlantique de la cale, derrière la peur, l'affaissement, les désirs suicidaires ou les rêves de vengeance, un sourd battement conserve l'espoir d'un échouement sur une terre accueillante. Le 15 février 1750, l'Espérance fit naufrage au large du Vauclin en Martinique. Débarqués sur ce sable inconnu, 177 naufragés de l'Espérance cherchent déjà, à travers les fentes des mornes encore verts, les possibles ouvertures d'un monde.

Le navire négrier : l'arche imaginaire du monde caribéen

Penser la crise écologique depuis la Caraïbe implique de penser les représentations du monde et les imaginaires propres à ces sociétés postcoloniales et post-esclavagistes qui les traversent. Or, à cheval entre les grands récits ataviques européens, les cosmogonies millénaires des Amérindiens et les souvenirs des sociétés africaines, l'on imagine que la Caraïbe resterait sans récit mythique propre. Les pratiques culturelles caribéennes ne seraient qu'un mélange hétéroclite tissé à partir de ce qui a perduré de l'Afrique, de l'Amérique et de l'Europe dans les traversées transatlantiques. La Caraïbe post-Colomb n'aurait aucune genèse mythique. Démontrée par les archives coloniales, sa naissance ne serait qu'historique. Cette opposition trompeuse entre mythe et histoire[343] occulte ce que la Caraïbe a généré comme imaginaire propre, et qui n'est réductible ni au bassin de la Guinée, ni à l'Europe, ni aux Amériques précoloniales. Entre modernes et indigènes, la Caraïbe met en scène ces troisièmes termes symbolisés par les Nègres esclaves coloniaux, une genèse propre qui se fonde au sein de la traite négrière transatlantique et de l'esclavage colonial. La colonisation européenne et les esclavages forment aussi un imaginaire à partir duquel il peut être question d'un monde, de ses habitants, de ses terres et de ses mers.

Au sein de cet imaginaire, le navire négrier fait office d'une véritable arche du monde créole. À côté des trajets bien historiques de ces navires pendant quatre siècles, le navire négrier représente aussi une scène mythique dans l'imaginaire caribéen en ce qu'il traite de l'origine et de la fondation de ces sociétés. Il incarne cette scène fondatrice qui informe les rapports à la Terre, à la nature et au

monde des anciens captifs, de ceux qui se reconnaissent descendants d'esclaves, comme de ceux qui se reconnaissent descendants de maîtres esclavagistes. Aussi est-il présent tant dans les discours de militants politiques et écologistes caribéens que dans les productions littéraires et théoriques d'auteurs du monde atlantique, d'Aimé Césaire à Maryse Condé, d'Édouard Glissant à Herman Melville en passant par Isabel Allende. Le navire négrier est à la fois ce chronotope de Paul Gilroy qui dessine l'unité de l'« Atlantique Noir[344] » en reliant l'Afrique, l'Europe et l'Amérique, et cette métaphore socratique du monde où les luttes des citoyens pour le titre de chef de la cité sont comparées aux disputes de matelots pour le titre de capitaine du navire[345].

La politique du débarquement

Le navire négrier est l'archè du monde créole dans son double sens de commencement et de fondement. En tant que commencement, le navire négrier représente les débuts, la scène première du monde créole. Il s'appuie sur le « passage du milieu » qui représente une rupture conceptuelle et imaginaire dans un réel historique continu. D'un côté s'y opère un processus de néantisation par lequel l'avant continental et africain trouve non pas une fin mais une perte. Cette rupture au sein de la cale du navire négrier prend la figure du bottomless pit (trou sans fond) de Robert Nesta Marley[346], du « gouffre » d'Édouard Glissant où presque tout se perd[347], ou de cette mer geôlière de Derek Walcott qui enferme les histoires, les mémoires, les batailles et les martyrs[348]. D'un autre côté, ce gouffre et cette mer enfantent. Quelque chose est remonté du gouffre[349]. Dans son Cahier d'un retour au pays natal, Aimé Césaire trouve le

commencement des Noirs caribéens dans l'expérience du navire négrier. « Vomissures de négriers[350] », ils furent expulsés de la cale négrière, faisant de cette cale la matrice des sociétés créoles. C'est ainsi que Raphaël Confiant et Patrick Chamoiseau situent les premières traces d'une littérature créole dans un cri dans la cale du navire négrier par un captif[351]. Un cri de révolte et de souffrance, mais surtout un cri de nouveau-né. À la fois néantisation et naissance, ce commencement fait du navire négrier selon Glissant un « gouffre-matrice[352] ».

En tant que fondement, le navire négrier contient les principes qui structurent ce monde créole. Tout comme le coffre de bois dans lequel les Hébreux conservaient les Tables de la Loi, le navire négrier renferme en son sein, dans son entrepont et dans sa cale, les préceptes politiques, sociaux et moraux qui structurent les rapports à la nature, à la Terre et au monde. Le trait principal de ce fondement réside dans une politique du débarquement. Le débarquement fait d'abord référence aux quatre siècles au cours desquels des navires européens ont débarqué sur les rives caribéennes et américaines des millions d'Africains captifs transformés en Nègres et esclaves coloniaux. Véritables usines négrières, ces navires « produisent » cette catégorie sociopolitique d'êtres désignés comme esclaves Nègres en transformant la « matière » première de ces bois d'ébène. Par « politique du débarquement », je désigne les dispositions et ingénieries sociales et politiques qui assignent des personnes à un rapport d'extranéité à leur corps, à la Terre et au monde. La politique du débarquement du navire négrier engendre ainsi des « corps perdus » (déculturés), des naufragés (hors-Terre) et des Nègres (hors-monde).

Des corps perdus

Le navire négrier comme gouffre-matrice donne naissance à des êtres dans des situations particulières que l'on peut nommer avec Césaire des « étranges nourrissons des mers[353] ». Leur étrangeté se révèle d'abord dans la manière dont les captifs sont destitués de leurs histoires et de leurs rattachements à une Terre-mère. Le navire négrier destitue le captif de ses appartenances culturelles, pratiques sociales et croyances spirituelles. Sa langue, son nom, sa religion, ses arts et sa culture sont bâillonnés. Réduits à n'être que des corps détachés de leurs écosystèmes culturels et historiques, les Nègres captifs furent renommés, rebaptisés, instruits dans des pratiques de travail, des pratiques religieuses et des relations sociales à l'image de la société chrétienne coloniale. Que des croyances et des pratiques aient subsisté n'enlève rien au principe de la réception de ces captifs qui est la déculturation structurelle. Ce nourrisson des mers est réduit à un corps dont la maîtrise revient aux maîtres esclavagistes : un corps perdu. Cette perte de corps est aussi une perte du rapport à la Terre. L'esclavage eut pour principe d'ôter à ces êtres les pratiques culturelles par lesquelles ils participent à un écoumène, à une relation à la Terre en tant qu'habitée par des humains et des non-humains. Les arts, les danses, les chants et les repas tissent des relations sociales qui consacrent une appartenance collective tout autant qu'une terrestrialité. Il en résulte des corps perdus, prisonniers d'une errance flottante sans port collectif, historique ou terrestre qui leur serait propre.

Des naufragés : hors-Terre

Le navire négrier produit aussi un rapport particulier au sol même des Caraïbes et des Amériques que je désigne par la condition de naufragé. Le débarquement de ceux qui parviennent à sortir de la cale du négrier n'est pas une arrivée, mais un naufrage tel que celui du navire Espérance. Le naufrage ici va au-delà de ceux qui ont péri en mer lors de la traversée de l'Atlantique. Les historiens ont montré que près de 15 % des captifs montés à bord des navires (1,8 million sur 12,5 millions) ont péri durant la traversée[354]. Outre les inévitables lacunes des archives sur les navires dont on ne retrouve pas de trace, la principale raison de cette sous-estimation est conceptuelle. En effet, l'enfer de la cale du navire négrier commence bien avant les ports négriers de l'Afrique de l'Ouest tels que Ouidah ou Gorée. Le début de l'embarquement dans la cale du négrier, c'est-à-dire le début du trajet menant à cet espace en bois, est à rechercher dans les captures violentes d'Africains sur leurs terres, dans les guerres entre différents groupes ayant pour but d'alimenter le commerce triangulaire et dans les accords passés entre Européens et chefs africains qui profitèrent de ces razzias et ces ventes. La prise dans les villages, la marche vers les ports et la détention dans les baraquements préalables à l'entrée dans la cale furent constitutives de l'embarquement. D'une violence inouïe, ces processus causèrent la mort de plusieurs millions de personnes sur les terres africaines, bien avant la traversée transatlantique. Dans son témoignage bouleversant donné à Zora Neale Hurston, Oluale Kossola raconte comment son embarquement terrestre, du raid de son village, Banté, au baraquement à Ouidah, fut hanté par la mort de ses proches[355]. L'abolitionniste Thomas Buxton estima que pour chaque personne entrée dans un négrier il fallait compter au moins une victime[356]. De même, l'historien Joseph Miller estime que pour 100 personnes capturées ou vendues à l'intérieur des terres

africaines, seules 57 montèrent à bord du navire dans le cas de la traite angolaise[357]. À partir de ces ratios, le nombre de tous ceux qui furent embarqués dans cette traite transatlantique approcherait plus les 25 millions.

Les captifs africains échoués sur les terres américaines sont ceux qui ont enduré la traversée des plaines africaines jusqu'aux plantations américaines et ont survécu à l'enfer de la cale du négrier. Ce sont des naufragés. Tous les naufragés n'échouent pas sur les rives. Certains périrent au fond de l'océan Atlantique ou de la mer des Caraïbes, d'autres dans un baraquement sur la côte ouest africaine, d'autres encore dans les plaines de Guinée lors des longues marches forcées vers les ports, assaillis par les flammes, les lames ou l'épuisement. Cette condition de naufragé tient ensemble ceux qui expirèrent en Afrique ou dans l'océan Atlantique et ceux qui furent rejetés sur les rives des Amériques. Telle est la condition relevée par Christina Sharpe de vies Noires dans le sillage historique, ontologique et politique du navire négrier[358]. Telle est la puissante solidarité exprimée par les sculptures sous-marines de Jason deCaires Taylor dans la baie de Molinere de l'île de Grenade et les statues de Laurent Valère du mémorial de l'anse Cafard en Martinique. Ces dernières furent édifiées à la fois en hommage au naufrage d'un navire négrier et à toutes les victimes de la traite négrière. Comme les 208 vies du navire Zong qui ne furent pas jetées à la mer, maintenues en sursis dans la cale avant d'être acheminées en Jamaïque, les expériences du monde des débarqués sont habitées par les expériences de celles et ceux qui ont péri en chemin.

Nombre de naufragés sont des migrants et, comme la Méditerranée le rappelle avec force, nombre de migrants, ployés par la globalisation inique, font naufrage[359]. Néanmoins, les naufragés

du navire négrier ne sont pas des migrants. Aussi la condition de naufragé est-elle à distinguer de ce qu'Étienne Tassin appelle la « condition migrante[360] ». Les termes de « migration » ou de « migration forcée » sont inadéquats. Cela résulte d'abord du fait que la déshumanisation de ceux qui sont réduits en esclaves s'accompagne aussi de l'impossibilité de la constitution d'un sujet politique, de l'impossibilité d'un « je », et par conséquent, l'impossibilité d'un verbe. Les Nègres sont les objets des verbes des autres. « Ils ont été » transportés, nommés, capturés, réduits, destitués, tués, violés, chassés, payés, sauvés, libérés, jetés et embarqués. Bien entendu « quelque chose » a perduré, mais ce « quelque chose » n'est plus ou pas encore un sujet. Par ailleurs, le sujet imputé par l'utilisation du terme « migration » n'est tout simplement pas préalable à celle-ci. Des Africains n'ont pas migré pour la simple raison que « les Africains » n'existaient pas avant cette dite migration. Il y avait des gens de Guinée, de Sao Tomé, du Dahomey et d'autres gens de divers villages et groupes culturels. Or, la condition migrante suppose non seulement un verbe et un sujet, mais surtout une certaine continuité – au moins dans les appartenances et la culture –, entre l'avant et l'après, la continuité du sujet. Même s'il est contraint à fuir par des pressions politiques, par des guerres ou des conditions climatiques invivables, le migrant est celui ou celle qui migre. Les migrants marchent, partent, fuient, crient, pleurent, traversent les mers, bravent les frontières, enjambent les murs et les barrières. Le navire négrier ne produit pas de migrants, ni de migration forcée pour la simple raison que des « marchandises » ne se déplacent pas par elles-mêmes.

Bien qu'il annonce des conditions terribles de vie, ce naufrage contient aussi l'espoir de ce que l'enfer de la cale ne sera plus. L'échouement représente à la fois leur triste sort, le sort de ceux

dont le cyclone colonial ou le banc de sable esclavagiste a interrompu les trajectoires de vie ; et leur sauvetage, c'est-à-dire leur survie-malgré, la survie malgré la terreur des vagues de la cale du négrier. La coïncidence d'un naufrage du navire négrier qui porte l'espoir d'un dénouement heureux se retrouve dans le cas des Black Caribs, aujourd'hui appelés « Garifunas ». L'histoire de ce peuple a pour origine le naufrage d'un navire négrier sur l'île de Saint-Vincent au XVIIIe siècle grâce auquel les captifs se seraient échappés en liant des relations avec les Amérindiens qui contrôlaient l'île[361]. Vaincus par l'Empire colonial britannique, une partie des Garifunas a été relocalisée sur une île au large du Honduras, et s'est depuis étendue au Guatemala et au Belize. Un même naufrage sur les côtes équatoriennes en 1533 est à l'origine de la population afro-équatorienne de la province d'Esmeraldas. Ces Africains naufragés s'allièrent avec les Amérindiens contre la Couronne espagnole et fondèrent un territoire de résistance désigné comme « la république des Zambos d'Esmeraldas[362] ».

Appréhender les Amériques comme étant avant tout des terres d'échouement induit une manière bien particulière de les concevoir et de se penser sur celles-ci. Une terre qui est alors perçue comme une terre de fuite de la cale du négrier n'incarne pas une terre promise, et encore moins une terre de liberté. Cette île n'est point un lieu où le naufragé se projette, mais un lieu où il survit en attendant d'être transporté ailleurs. Ce sentiment parcourt en bas-fond les Antilles françaises dès lors qu'il s'agit d'expliquer une absence d'investissement dans la politique du pays ou une absence de projet collectif à long terme. C'est du moins ce qu'exprime Glissant en parlant d'une terre que les Africains transbordés ne « prenaient même pas dans leur ventre[363] ». Lors d'une séance plénière de la conférence annuelle de la Caribbean Studies Association (CSA) en

Guadeloupe en 2012, un célèbre écrivain guadeloupéen, Ernest Pépin, répondait à une question de l'auditoire en affirmant que « les Antillais pensent qu'un navire viendra les chercher pour les emmener ailleurs[364] ». Pour cet écrivain, les jeunes seraient « débranchés » et vivraient comme des « voyageurs en transit[365] ». Aussi cette condition de naufragé a-t-elle pour conséquence première cette situation par laquelle des hommes et des femmes ont quitté le navire, ils ont dé-barqué, littéralement sortis de la barque sans pour autant avoir atterri. Ils ont débarqué sans toucher Terre.

Dans son roman L'Autre Face de la mer[366], l'écrivain haïtien Louis-Philippe Dalembert illustre cette même relation à la terre au sujet d'Haïti. Dalembert fait une analogie explicite entre l'univers du navire négrier, l'enfer de la cale et la vie à Port-au-Prince, une ville en proie aux occupations, aux dictatures et à une violence rendue ordinaire. D'un côté il retrace une histoire familiale sur trois générations dans le Port-au-Prince du XXe siècle, où tous les membres de cette famille sont animés à divers épisodes de ce désir de fuite, de cet ailleurs, de cette autre face de la mer. D'un autre côté, cette histoire est littéralement entrecoupée d'un récit de l'univers de la cale d'un navire négrier durant toute une traversée atlantique. D'une page à l'autre, l'on se retrouve soit en plein cœur de la poussière et du bruit de Port-au-Prince, soit dans la nuit permanente et les gémissements récurrents de l'entrepont et de la cale du navire négrier. Plus qu'une analogie, Dalembert pose une continuité entre le désir de sortie de l'univers de la cale du négrier et celui de sortie de l'expérience de violence de Port-au-Prince. La terre de l'échouement, celle qui rend possible la survie au naufrage, devient aussi une terre à fuir, à l'instar d'un personnage central du nom de Jonas :

> À vrai dire, jusqu'ici, à part les petites drives locales, il [Jonas, le fils de la narratrice] ne m'a jamais donné de véritable raison de me plaindre. Il me semble même arrimé à ce bout de terre comme un naufragé à une bouée de sauvetage. Ça ne m'empêche pas de l'appeler « Pieds poudrés » afin que, même en plaisantant, il n'oublie pas où se trouve son point d'ancrage[367].

À l'instar du personnage de Jonas dans le roman de Dalembert, faire d'une bouée de sauvetage son point d'ancrage, telle est la situation paradoxale de ces naufragés caribéens. Cette condition de naufragé illustre le passage d'une terre de fuite, celle qui abrite la fuite d'une noyade certaine, à une terre à fuir, une terre où on mettra en œuvre tout un ensemble de mesures pour la quitter. Loin d'être un sol pour les captifs, depuis lequel il est possible de se lever et de demeurer chez soi, la terre est rendue et maintenue étrangère, les débarqués restent hors-sol. Perdure une forme d'exil de l'île sur l'île. Tout en connaissant les moindres recoins de celle-ci, tout en maîtrisant ses rythmes et ses saisons, ces naufragés y demeurent comme étrangers. La déterritorialisation y est structurale. Cette terre demeure étrangère car la condition de naufragé en fait un lieu de passage en attendant soit la répétition d'un naufrage vers un ailleurs, soit l'impossible retour à une Terre-mère précoloniale.

Le Nègre : hors-monde

Outre des corps perdus et des naufragés, le navire négrier produit des Nègres. Des êtres maintenus dans une situation hors-monde, dans un rapport d'étrangeté radicale au monde. Hors-monde

ne signifie pas que les esclaves ne soient pas physiquement présents dans les Amériques, dans les ateliers de villes, ou dans les plantations, ni que leurs places et fonctions sociales ne soient pas reconnues. Cela signifie que les esclaves sont tenus en dehors d'un ensemble d'institutions, d'arènes publiques et politiques d'où se construit et s'organise le monde. Au même titre que les enfants et les femmes non esclaves, les esclaves ne peuvent voter, ne peuvent occuper des postes d'autorité dans les conseils souverains, dans les cours de justice, ni le poste de gouverneur. Réduits à une main-d'œuvre des désirs des autres, les esclaves demeurent étrangers au monde. Cette étrangeté radicale de l'esclave colonial est à différencier de l'étrangeté d'un foreigner[368] pour la simple raison qu'il n'est pas reconnu comme le sujet d'un autre royaume ou le citoyen d'un autre État, tel un Espagnol ou un Anglais. Ni étrangers ni citoyens, les Nègres esclaves sont alors cantonnés à un espace interstitiel. Cette ambiguïté est explicite dans le Code noir de 1685 de Colbert qui, d'un côté, institue les Nègres esclaves en sujets de droit au même titre que les sujets du roi pouvant parfois ester en justice[369] et, d'un autre, consacre leur altérité en codifiant les tortures à leur égard, leurs ventes et cessions tels des êtres meubles. Le navire négrier a « créé » des êtres ni étrangers ni véritables citoyens, assignés à la cale, dont l'étrangeté première est d'être irrecevable sur le pont du monde. Le négrier débarque des Nègres dans un hors-monde, sans toucher Terre.

Les figures de la fuite du monde : les sorties de la cale

Le navire négrier comme arche du monde créole engendre des personnes qui conjuguent les trois conditions de corps perdus, de naufragés et de Nègres. Le navire négrier enfante, mais ce miracle matriciel n’est pas recouvert du souci bienveillant envers les nouveau-nés. Une naissance qui est à la fois non-naissance au monde, le propre de l’ontologie politique Noire analysée par Norman Ajari[370], qui destine, dès la naissance, des vies Noires à une « forme-de-mort ». Aussi Glissant refuse-t-il le terme de « genèse » pour préférer celui de « digenèse[371] ». Par cette politique du débarquement, ces personnes sont détachées de leurs appartenances culturelles, placées dans un rapport hors-sol et contraintes à être hors-monde. Ces captifs dans la cale du bateau sont nés, mais réduits à l’existence d’une vie nue – ce que les Grecs nommaient zoé[372]. Telles sont les conditions de départ d’une pensée de l’écologie à partir du monde caribéen. Face à cette politique du débarquement qui déculture, qui aliène et qui asservit, les naufragés partent en quête d’un soi, d’une terre et d’un monde. Aussi le geste d’émancipation du navire négrier est-il triple. Il s’agit de refonder une estime saine de soi et de son corps, une identité, une histoire, une culture face à la déculturation du navire négrier, de toucher Terre passé l’aliénation de la société coloniale et de prendre part au monde refusé aux esclaves. Les récits de naissances de plusieurs peuples caribéens où les esclaves Nègres étaient en majorité prennent pour point de départ cette sortie métaphorique de la cale du navire négrier, qu’il s’agisse d’une révolte victorieuse (Martinique), d’une fuite réussie (les communautés Marronnes du Suriname et de Jamaïque), d’une révolution radicale (Haïti/Saint-Domingue) ou d’une abolition de l’esclavage.

Comme dans la chanson « The whale has swallowed me » de l’artiste de blues J. B. Lenoir[373], des parallèles sont établis entre

cette genèse des peuples Noirs des Amériques décrite telle une sortie de la cale du négrier et trois célèbres genèses prenant la forme d'une sortie-émancipation : celle des dieux grecs du ventre de Kronos ; celle du peuple juif du joug du pharaon ; et celle de Jonas de la baleine en pleine mer. Ces parallèles trouvent pourtant leur limite dans le fait que, contrairement aux Noirs des Amériques, ces trois récits présentent une sortie-émancipation qui est postérieure à l'existence du groupe. Zeus libère ses frères et sœurs du ventre de Kronos afin que leurs temps commencent. Toutefois, Déméter, Hestia, Héra, Hadès et Zeus étaient frères et sœurs avant l'ouverture du ventre de Kronos. L'émancipation des Hébreux du joug esclavagiste du pharaon par la sortie de l'Égypte et la traversée de la mer Rouge est postérieure à l'existence du peuple juif. Quand Moïse dit au pharaon « laisse partir mon peuple », « mon peuple » préexiste à cette énonciation et cette action politique. Enfin, quand Jonas, enfermé pendant trois jours et trois nuits dans un monstre marin pour avoir désobéi à Dieu, est finalement rejeté, sa délivrance est postérieure à son existence, postérieure à son nom. Contrairement aux dieux Grecs, au peuple juif et à Jonas, l'existence des Noirs des Amériques se reconnaissant comme descendants d'esclaves n'est pas préalable à la sortie-émancipation matricielle. Les Nègres dans les cales des navires négriers ne constituent pas un peuple préexistant à leur insurrection, depuis lequel un des captifs pourrait dire au capitaine « laisse partir mon peuple ». Ils ont plusieurs noms, appartiennent à plusieurs villages, plusieurs contrées avec chacune ses langues, ses pratiques, ses coutumes et ses cultures. Les fraternités naissent par l'expérience de cette sortie du ventre du négrier qui en confère la qualité de matrice. Si la genèse créole comporte en son sein un mouvement hors-de, elle n'est point un exode.

L’une des formes les plus importantes de cette sortie de la cale du navire négrier et de résistance fut la fuite du monde colonial. La fuite de la cale se prolonge sur les îles caribéennes et les Amériques, par une fuite de la plantation, de sorte que sur le navire ou sur l’île, une même fuite du monde est à l’œuvre à l’instar du personnage Longoué dans le roman Le Quatrième Siècle de Glissant. Le premier esclave en fuite, celui qui conserve la mémoire africaine ancestrale dans les mornes de l’île, n’est pas celui qui a fui la plantation. Il est celui qui immédiatement après avoir débarqué du navire négrier fuit vers les mornes. Avant même d’avoir véritablement fait l’expérience de la vie sur la plantation, il fuit : « il s’échappa dès la première heure[374] ». Fuir le monde colonial n’est pas en première instance un trajet qui placerait les fuyants à une certaine distance géographique du navire négrier. Au-delà de ses multiples contours physiques et dimensions, le navire négrier à fuir doit être saisi avant tout comme un dispositif colonial qui symbolise une rencontre particulière entre l’Europe, l’Afrique et les Amériques. Aussi la fuite du monde colonial se traduit-elle par une fuite de la rencontre coloniale, l’action qui vise à la fin de cette rencontre. Cette fuite prend plusieurs formes représentées par au moins cinq figures.

D’abord, elle prend la forme psychique d’un abandon-de-soi. L’abandon ne désigne pas ceux qui, résignés ou accablés, n’ont pas tenté d’action contre le monde colonial. Cet abandon-de-soi fait référence à celui qui, ayant tout lâché, a égaré son propre soi. Il est représenté par la figure du Nègre épave. L’expression de « Nègre épave » fut utilisée dans les colonies esclavagistes françaises pour désigner des esclaves Noirs trouvés en errance par les autorités ou capturés par la maréchaussée, mais dont on ne pouvait déterminer à quel maître ils appartenaient, c’est-à-dire dont on avait perdu l’identité. Cette absence de soi rend impossible la confrontation avec

l'autre. Puis, cette fuite peut prendre la forme d'une élimination-de-soi à travers la figure du suicidaire. Ce sont ces femmes et ces hommes animés d'un désir de retour au pays familier si profond que leurs révoltes prirent les formes d'une jetée à la mer avec un sourire libérateur aux lèvres, d'une corde nouée au cou, accrochée à une branche de l'arbre fromager, ou encore d'un refus de s'alimenter, avec la conviction d'un retour dans la mort au pays natal de Guinée[375]. Ce sont aussi ces femmes qui, dans une résistance au contrôle colonial de leurs matrices, firent le choix difficile de l'avortement, et parfois d'infanticides, comme le raconte Toni Morrison dans son roman Beloved. Cette fuite prend aussi la forme individuelle ou collective d'un partir-pour-soi comme d'un exode marin qui sur l'eau ne laisse pas de traces, une foulée effrénée vers l'ailleurs de ce gouffre, hors de l'immensité sans repère de l'océan vers une terre qui cache et abrite. C'est la figure du Nègre Marron qui marronne l'habitation et cherche refuge, nourriture et abri dans les mornes, montagnes ou mangroves. C'est le débarquement affolé d'où l'on court en regardant derrière soi sans d'autre but que d'échapper aux négriers. Cette figure est coincée entre le spectre d'un retour impossible et l'impossibilité à faire monde avec les rencontrés de par les conditions inhumaines exigées par cette rencontre.

Cette fuite de la rencontre prend également la forme d'un faire-partir-l'autre. Elle est incarnée par la figure du vengeur, qui, révolté, mène une lutte jusqu'à la mort de l'autre, jusqu'à la négation radicale de l'oppresseur. Il s'agit par exemple de la geste par laquelle Joseph Cinque en 1839 se libère de ses chaînes sur le navire Amistad au large des côtes de Cuba, jaillit de la cale de ce navire négrier avec d'autres captifs qui, dans l'affrontement, tuèrent la quasi-totalité de l'équipage espagnol[376]. Si cette révolte de naissance prend la forme

d’une confrontation armée avec les responsables immédiats de cette oppression, cette confrontation demeure bien un moyen et non la visée de l’action. Cette figure est encore hantée par la possibilité d’un retour à une terre de vie et d’égalité comme si elle pouvait échapper à cette rencontre et ses conséquences en y mettant fin par la mort de l’autre. Enfin, cette visée de la fuite de la rencontre prend aussi la forme d’un faire-partir-le-monde. Elle est incarnée par la figure du kamikaze dont le projet collectif de révolte consista à mettre le feu aux poudres du bateau négrier afin de tout détruire, comme cela s’est produit sur les navires La Galatée en 1738 et Le Coureur en 1791. Ni soi, ni nous, ni eux, ni monde, la rencontre n’est plus.

Fuite de la rencontre du navire négrier	
Le Nègre épave	Abandon de soi
Le suicidaire	L’élimination de soi
Le Nègre Marron	Partir pour soi
Le vengeur	Faire partir l’autre
Le kamikaze	Faire partir le monde

Figures du navire négrier.

Face à la déshumanisante politique du débarquement du navire négrier, corps perdus, naufragés et Nègres cherchent à s’émanciper, en quête de dignité, en quête de justice. Ils dessinent les contours d’une écologie décoloniale avec ses multiples figures, une écologie portée par la quête d’un soi, d’une Terre et d’un monde où vivre dignement.

11.

MON-EBOOK

L’écologie Marronne : fuir le Plantationocène

Escape (1706-1707)

Le 3 septembre 1706, l’Escape quitte la Barbade en direction des côtes africaines et de ses fortunes Noires. Dans un port inconnu des archives, 151 vies furent enchaînées à la cale, destinées à ramper dans les plantations coloniales. Le poids des chaînes marqua le début de courses effrénées vers un ailleurs marin, de quêtes révoltées de corps métamorphosés et de retours fantasmés vers les pays remémorés. Comme les autres négriers, l’Escape portait déjà dans son ventre la genèse Marronne des échappées en devenir. De retour à la Barbade le 15 mai 1707, 121 désirs volants furent débarqués avec la puissante conviction que, derrière l’arrogance des plantations, persistent la possibilité d’un autrement, les traces d’une Terre-mère et l’horizon d’un monde.

Statue du Marron inconnu à Port-au-Prince, Haïti (Albert Mangonès, 1968).
(© Photographie de Marie Bodin.)

Marronner l'Anthropocène

La double fracture laisse penser que l'esclavage des Noirs et la colonisation des Amériques n'étaient que des histoires annexes de la véritable épopée technique de l'« Homme » au sein de l'Anthropocène[377]. Pourtant, par son habiter colonial, l'Anthropocène a engendré un ensemble de Nègres, d'êtres qui sont placés dans la cale, rendus étrangers à la Terre et au monde, rendus visibles par les termes « Plantationocène » et « Négrocène ». Reconnaître que

les colonisations et les esclavages furent au cœur de la modernité met en lumière un ensemble d'expériences de résistances antiesclavagistes qui enrichissent la boîte à outils conceptuels pour penser la crise écologique. En quête d'un monde, les Nègres et esclaves d'hier et d'aujourd'hui ont résisté contre la servilité, mais aussi contre cet habiter colonial de l'Anthropocène. Une de ces plus puissantes résistances est le marronnage.

Dès le XVIe siècle, dans un monde parcouru par des plantations de l'océan Indien à l'océan Pacifique, le marronnage fut une pratique de résistance écologique et politique courante. Dans les baraquements des côtes ouest-africaines où les captifs furent entassés, sur les navires négriers et dans toutes les Amériques, des hommes, des femmes et des enfants réduits en esclavage ont fui l'habiter colonial. Le marronnage désigne la pratique d'esclaves qui se sont échappés des plantations rurales ou des ateliers urbains pour tenter de (sur)vivre dans les forêts des montagnes avoisinantes ou à l'intérieur des terres, dans un en-dehors du monde colonial. Ceux qui parviennent à s'échapper sont appelés « Nègres Marrons », « Cimarrónes », « Maroons » ou « Quilombolas », respectivement dans les colonies françaises, espagnoles, anglaises et portugaises. De François Mackandal en Haïti à Frederick Douglass aux États-Unis en passant par Queen Nanny en Jamaïque et Zumbi dos Palmares au Brésil, les Marrons sont rencontrés dans toutes les Amériques. Ils mènent des échappées terrestres et marines qui les conduiront à l'intérieur des terres du Brésil, dans les mangroves de La Nouvelle-Orléans, dans les montagnes d'Haïti ou encore dans les mornes des Petites Antilles et de La Réunion. Certains parvinrent même à mettre en acte le retour aux côtes africaines vers le Libéria et la Sierra Leone.

Le marronnage prit plusieurs formes. On distingue le petit marronnage qui concerne la fuite d'individus seuls allant de quelques semaines à quelques mois, du grand marronnage qui concerne la fuite d'esclaves qui formèrent des communautés Marronnes perdurant plusieurs années, et dont certaines existent encore aujourd'hui en Guyane, au Suriname, en Colombie et en Jamaïque[378]. Le marronnage se pratiqua avec des intensités différentes selon les colonies, mais aussi selon les géographies. Au sein de cette diversité, le marronnage conserve comme point commun l'échappée, symbole fort du refus de l'esclavage. Certains seront surpris d'entendre parler de marronnage aujourd'hui à une époque où l'esclavage colonial est aboli depuis le XIXe siècle. Pourtant, le marronnage excède les barrières historiques et nationales de l'esclavage colonial en désignant un clair refus de l'asservissement de personnes à une manière d'habiter la Terre. L'échappée Marronne eut souvent pour condition la rencontre d'une terre et d'une nature. Face à un habiter colonial dévoreur de monde, les Marrons ont mis en pratique une autre manière de vivre ensemble et de se rapporter à la Terre.

Au cœur de la double fracture de la modernité

L'association d'une action antiesclavagiste avec les prémices d'une préservation de l'environnement fut largement occultée tant par les penseurs classiques de l'écologie que par ceux qui célèbrent le symbole de résistance des Marrons. Du côté des affaires humaines, la figure du Nègre Marron est longtemps restée prisonnière d'une querelle sur le sens politique de son geste. Les

Nègres Marrons étaient-ils des héros antiesclavagistes ou au contraire n'étaient-ils que des pillards sans foi ni loi n'hésitant pas à abandonner leurs sœurs et frères de servitude ? Dans les années 1960, des historiens et sociologues de l'esclavage désignés sous le nom d'école française, tels que Gabriel Debien, Yvan Debbasch et André-Marcel d'Ans, affirmèrent même que le marronnage ne relevait pas d'un désir de liberté, mais attestait plutôt un comportement anormal voire pathologique[379]. À l'opposé, sous le nom d'école haïtienne un ensemble d'historiens comprenant entre autres Jean Fouchard, Edner Brutus, Leslie Manigat et C. L. R. James insistèrent sur les désirs de liberté à l'œuvre chez les Marrons, en en faisant même les fondateurs de la nation haïtienne[380]. Une troisième position plus récente représentée entre autres par Leslie Péan et Adler Camilus reconnaît sans ambages dans le marronnage un désir de liberté et de sortie de l'oppression esclavagiste et coloniale, tout en admettant les limites de cette forme de résistance dans la perspective d'une libération et d'une expérience de liberté[381]. Les Marrons, comme l'analyse Neil Roberts, révèlent une nouvelle forme de liberté qui fut occultée dans le canon des théories politiques classiques[382].

Aujourd'hui, en dehors de l'académie, le Nègre Marron est présenté comme un symbole de résistance politique face aux régimes coloniaux à l'image de sa présence dans la littérature caribéenne et des nombreux monuments, des noms de fleuves et de routes qui lui sont dédiés dans les Amériques. Les statues aux effigies de Gaspar Yanga au Mexique, du Marron inconnu en Haïti, de la Mulâtresse Solitude en Guadeloupe et de Benkos Biohó en Colombie, le fleuve Maroni et de nombreux romans attestent la présence héroïsée du Marron[383]. Cependant, en abordant cette figure uniquement à partir du prisme de ses résistances guerrières et

de ses symboles politiques, les pratiques de la nature et de la terre mises en place comme condition de sa fuite furent reléguées à l'arrière-plan – malgré les nombreux travaux d'anthropologues et d'historiens à cet égard[384]. Dans le travail nécessaire d'une défense de l'humanité et du courage des Marrons, la portée écologiste de leurs actions fut minimisée. La vigueur de chaînes brisées et de courses folles prit le pas sur la patience d'ignames plantées et de forêts arpentées. Du côté des pensées écologistes, le Nègre Marron se remarque par son absence. L'absence d'un intérêt pour les histoires, anthropologies et sociologies de l'esclavage dans la généalogie classique de l'environnementalisme s'est traduite par une faible attention portée à cette figure et à son écologie politique. Il est alors fait peu de cas de la rencontre de Thoreau avec des Marrons dans les bois de Walden ou de la rencontre de John Muir avec des Noirs dans un Cuba esclavagiste. Le promeneur solitaire de l'environnementalisme a peint d'un blanc virginal ces mêmes bois occupés par les Rouges Amérindiens et les communautés Marronnes, occultant les quêtes de monde tracées dans les paysages de ladite wilderness[385].

Je propose ici de panser cette double fracture en tenant ensemble le double éclairage de la quête d'un monde par les Nègres Marrons. Face au promeneur solitaire, le Nègre Marron montre un autre rapport à la nature empreint d'un désir de monde. Face aux louanges de ses résistances guerrières, cette figure pointe la pratique écologiste comme condition de l'émancipation. Afin de sortir de la cale du monde et défaire sa politique du débarquement, les Marrons mènent une échappée avec trois qualités importantes : la matrigenèse d'une terre rencontrée ; la métamorphose créole d'un soi et d'un corps retrouvé ; et l'écologie politique d'une communauté humaine et non humaine à préserver.

Toucher Terre : la *matrigenèse* Marrone

De nombreuses échappées Marronnes furent conditionnées à la rencontre d'une nature et d'une terre à l'abri des plaines des plantations et de l'ordre colonial. Elles ne furent pas portées par l'enthousiasme insouciant d'un promeneur solitaire, mais par l'angoisse de fugitifs d'être retrouvés par les autorités coloniales et leurs molosses. Cette rencontre est d'abord une expérience éprouvante face à une nature inhospitalière. L'inhospitalité, l'éloignement et le difficile accès aux espaces rencontrés furent paradoxalement les clés des échappées Marronnes, comportant ainsi leurs propres géographies[386]. Les montagnes que l'on retrouve en Martinique, en Guadeloupe, en Haïti, en République dominicaine, en Jamaïque et à Cuba, les grandes forêts du Suriname et de la Guyane, et les milieux marécageux du Mato Grosso au Brésil et ceux de la Louisiane firent office d'« alliés naturels », facilitant la dissimulation des fugitifs et la survie de communautés de Marrons[387]. Plus qu'une fuite, les Marrons pratiquent « un art de la fugue » qui trouble les frontières coloniales et ouvre des espaces de création camouflés par les forêts et marais[388]. Par ses chemins non tracés, par son inhabitable beauté, par sa position hors des activités du monde colonial et ses plantations, la nature des mornes se présente non pas comme un lieu où l'on vit, mais comme l'endroit où l'on se cache. Dans les premières foulées de l'échappée, le Marron se doit d'habiter l'inhabitable. Passé l'urgence et les premiers moments inhospitaliers, la rencontre des Marrons avec une terre et une nature étrangères engendre d'autres rapports que ceux définis par la plantation. Les mornes-cachettes, les espaces hostiles deviennent des terres habitées. Ce processus d'acclimatation par lequel la terre et la nature constituent la matrice matérielle de

l'existence des Marrons donne lieu à une matrigenèse. À l'opposé du matricide de l'habiter colonial et de son envers, la wilderness, les Nègres Marrons forgèrent à nouveau un lien matriciel avec les terres et natures rencontrées[389]. Soudain, la terre-sans-manman devient une Terre-mère.

D'un côté, cette matrigenèse est un processus métaphysique qui se joue à travers l'épreuve de la mort. Dès ses premières nuitées, le Nègre Marron court dans la triple difficulté de devoir échapper aux crocs du pouvoir colonial qui tente de le rattraper, de se protéger des intempéries et du froid, et enfin de survivre dans l'isolement de cette nature hors-du-monde tant en évitant ses marécages mouvants, ses pentes glissantes, ses précipices et ses animaux dangereux, qu'en subvenant à ses besoins en trouvant ici ou là nourriture et boisson. Le Marron excédé par tous ces périls s'abandonne à cette terre rencontrée dans une mort probable. Cette mort n'est pas uniquement la fin du souffle, une mort biologique, elle devient surtout le symbole de la fin d'une existence précédant cette rencontre avec la nature. Soudain, par cette fuite, meurt l'exilé(e), meurt le ou la sans-Terre-mère, meurt l'arraché(e)-à-sa-terre, meurt l'esclave-alien-de-ces-terres. La mort devient une porte de sortie, voire un chemin qui soulage malgré tout de cette expérience désolante, incarnant non pas l'achèvement de la fuite, mais paradoxalement sa réussite. Dans le roman Nègre Marron de Raphaël Confiant, cette épreuve de la mort a lieu quand le Nègre Marron renonce :

> Comme il vous était impossible de descendre sur la côte – jamais vous n'accepteriez de couper la canne comme ces bataillons de Nègres dont vous observiez le ballet dès que s'annonçait le temps sec, ni de travailler dans les moulins et les guildiveries des Blancs –, vous aviez décidé de

> renoncer à vivre. Vous vous étiez étendu, face contre terre, pendant des jours et des nuits, sans bouger, malgré les nuées de maringouins qui s'acharnèrent sur votre peau, les bêtes nocturnes qui vinrent renifler votre corps et s'en détournaient prestement à cause de votre respiration devenue lourde[390].

Dans le roman L'Esclave vieil homme et le molosse de Patrick Chamoiseau, cette mort se trouve au fond d'une source dans laquelle le Nègre Marron a chuté durant sa fuite :

> Le vieil homme qui fut esclave se dit qu'il mourrait là, au fondoc de cette source comme bien d'autres Nègres Marrons sans doute, disparus dans les bois, et que personne n'avait revus bien maigres auprès d'un poulailler. Il eut un sourire : mourir dans l'entraille vive d'une source plus vieille que lui. […] il se sentit envahi de pureté. Il but de cette splendeur qui déjà lui noyait les poumons : il en avait un tel désir. […] Il mourait. Finir-battre. Terre blanche. Boue chaude. La lumière torturante s'alliait maintenant aux ombres qui l'avaient habité, et il connut le vertige dernier. […] Le vieil homme qui fut esclave s'en allait au courant de l'ultime mystère. Vaincu[391].

Le Nègre Marron est « vaincu » par cette nature et cette terre. Il cesse de lutter contre « les maringouins qui s'acharnèrent sur [sa] peau », il cesse de se battre contre cette eau de source, il « finir-battre » de sorte que cette mort est aussi une soumission à cette nature. Cet abandon est l'humble acceptation d'une vulnérabilité du Marron qui remet son sort dans les mains de la nature. Il est la

réalisation que cette terre détient les clés de son existence. Il est une demande métaphysique à cette terre de prendre soin de son corps, d'être adopté par celle-ci. Enveloppé dans une nuée de maringouins, recouvert par les eaux de source, cette terre sera son tombeau ou son berceau. Le salut accordé par la terre et la nature au Marron produit une double naissance. Cette terre devient Terre-mère et le Marron, métamorphosé, devient un enfant de cette Terre-mère.

Au niveau matériel, un cordon ombilical est tissé à la main à travers les échappées Marronnes des Amériques. Cette reconnexion à l'œuvre dans le marronnage inaugure une manière d'habiter la Terre qui reprend les gestes d'une mère à son enfant. La Terre-mère abrite, recueille et protège comme une mère donne refuge à son enfant. La Terre-mère soulage les maux. Les Nègres Marrons parcourent ses chemins, y découvrent les usages, les points d'eau qui étanchent la soif, tout autant que les plantes qui soignent ou empoisonnent. La Terre-mère nourrit. En paysans, les Marrons se nourrissent de la terre avec une agriculture vivrière collective. Ils suivent à la trace les gestes laissés par les Amérindiens tout en conservant les délicieux mélanges des jardins créoles.

La métamorphose créole : recouvrer un soi, découvrir un corps

Cette matrigenèse traduit un changement de ces êtres échappés, une métamorphose créole. Par l'échappée au sein des bois, à l'intérieur des montagnes, enroulés par les branches des mangroves, les esclaves fugitifs africains transbordés deviennent des enfants des Amériques. Le Nègre Marron devient natal. Par ces

espaces-temps créés, il se découvre un lieu et une existence qui lui sont propres, un « morne à soi[392] ». Cette métamorphose créole permet aux Marrons de recouvrer un soi et un nous à travers un nouveau rapport à leur corps, une appartenance culturelle par une nouvelle liberté de culte, et une appartenance au monde par la participation à l'organisation d'une vie collective. Échapper à l'esclavage ouvre à la découverte d'un corps nouveau. Celui-là ne suit plus la mécanique des mutilations physiques et sociales d'une vie en esclavage. Comme un danseur qui sort d'une cage, l'on découvre ce dont ce corps est capable comme mouvement, comme étirement et comme vaisseau avec lequel la Terre est parcourue. Jadis rampant dans la cale du cocon négrier, le Nègre Marron métamorphosé se découvre un corps capable de voler. De l'esclavage aux dominations et racismes contemporains, une même émancipation métamorphique anime les luttes protéiformes des Noirs de l'Atlantique, comme en témoigne Sylvia Wynter dans Black Metamorphosis[393].

Échapper à l'esclavage permet de retrouver une liberté de culte et de culture. Loin de la plantation et de son unique christianisme imposé, les Marrons explorent et pratiquent des cultes recomposés d'Afrique et enrichis des expériences des Amériques. Gardiens des traces et mémoires d'avant le passage du milieu, les Marrons donnent corps à un autre récit existentiel. Au récit atavique qui assigne aux Noirs une existence Nègre voulue par Dieu, les Marrons se découvrent une autre histoire, avec ses chants, ses croyances, ses personnages, ses héros et les mythes de leurs propres commencements, comme le raconta Tooy, le capitaine des Saramaka de Cayenne, à l'anthropologue Richard Price[394]. Les arts tus dans la cale se redécouvrent devant les calebassiers, dans les vibrations des djembés, les pas de danse, les gravures, les coutures

ou les sculptures des Marrons de Guyane et du Suriname[395]. L'ancien esclave Nègre est raccordé à une communauté historique avec laquelle il habite désormais la Terre. Les Marrons peuvent alors élaborer les pratiques agricoles et inventer les arts culinaires qui nourriront leurs corps physique et métaphysique. Loin des monocultures des plantations, les Marrons acquièrent à nouveau cette responsabilité pour leur corps. Ils mirent en acte les premières utopies anticoloniales et antiesclavagistes modernes en montrant ce fait saisissant : c'est à travers le soin et l'amour porté à la Terre-mère qu'il est possible de redécouvrir son corps, d'explorer son humanité et de s'émanciper du Plantationocène et ses esclavages.

L'écologie des Marrons : les protecteurs de forêts

Par cette matrigenèse, une communauté de destin se fonde entre les Marrons, la terre et la nature. Les Marrons développent alors un rapport inverse à l'abandon premier où ceux-ci demandaient la protection d'une Terre-mère. Pour leur survie, les Nègres Marrons devinrent ceux qui préservent cette terre, qui prennent soin de cette nature, devenant les premiers écologistes modernes des sociétés créoles. Cette attitude écologiste se remarque d'abord dans la gestion interne des communautés humaines et non humaines formées par le soin et le souci qui sont portés à cette terre de vie, et dans la manière dont ces Marrons feront de ces espaces un foyer, un oïkos, en apprenant leur langage, leur logos. Contrairement à la société de plantation, les communautés Marronnes ont su vivre à partir de leur entour, à l'intérieur d'une empreinte écologique restreinte.

L'écologie des Marrons se remarque surtout à l'attitude défensive de ces communautés à l'encontre des autorités coloniales et esclavagistes mais aussi des concessionnaires qui souhaitaient défricher, couper des forêts et soumettre ces terres à l'exploitation coloniale. Loin de signifier des groupements d'humains comme le veut l'usage courant, les mots « camps », « quilombos », « mocambos » ou « palenques » représentent surtout des communautés humaines et non humaines qui échappent à l'habiter colonial de l'esclavage. Le camp Keller en Guadeloupe, le quilombo de San Palmarès au Brésil ou le Palenques de San Basilio en Colombie représentent ces alliances humaines et non humaines tissées par le marronnage contre un Plantationocène destructeur de monde[396].

Dans les Antilles françaises, cette communauté de destin des forêts et des Marrons fut telle qu'il est possible de suivre le développement du marronnage selon l'évolution de la couverture forestière des îles. Comparativement à la Jamaïque, au Suriname et à Haïti, la Guadeloupe et la Martinique eurent un développement historique moins important des grandes communautés Marronnes. Cela tient surtout à la rapide déforestation qu'ont subie ces îles au début de la colonisation française. Une des premières communautés de Marrons de la Martinique fut celle dirigée par Francisque Fabulé. En 1665, cette communauté comprenait entre 400 et 500 personnes[397]. Après la déforestation massive entreprise par les colons à ce moment, aucune grande communauté de Marrons ne sera signalée en Martinique après 1720. Le défrichage étant plus lent en Guadeloupe, on trouve encore des troupes importantes après les années 1720. Par exemple, le 6 mars 1726, le ministre signale une bande de 600 Marrons[398]. Des signalements de ce genre continueront jusqu'en 1735. Comme le montre Yvan

Debbasch, le sort de ces communautés Marronnes fut intimement lié à l'état de la déforestation :

> Les Marrons savent si bien que le défrichement sonne le glas des communautés de fugitifs qu'ils s'y opposent de toutes leurs forces : à la Grande-Terre – l'île jumelle de la Guadeloupe – les Grands-Fonds, « bien que réputés pour être le meilleur terrain », restent inhabités « par crainte des Nègres Marrons qui des forêts de ce canton croient faire leur retraite et leur fort » ; les plus courageux des concessionnaires ont dû reculer devant les bandes[399].

Dans la défense de leurs lieux de vie et de refuge, se trouve ici une des premières actions écologiques populaires. À la suite du développement de la déforestation, aucune grande communauté n'a été créée.

Cette posture protectrice des forêts fut à l'œuvre à Sainte-Lucie (une ancienne colonie française). Durant les guerres de Marrons contre l'Empire colonial britannique, les Marrons s'étaient constitués en groupes armés, en freedom fighters, afin de lutter pour leur liberté. Des alliances furent formées entre ces Marrons et quelques officiers de l'armée française. Le rapport instauré entre ces Marrons, ces terres et les forêts de l'île est traduit dans le nom que ces groupes ont adopté : « l'Armée française dans les Bois[400] ». Composée majoritairement de Marrons, cette armée fut redoutée en raison de la ferveur de ses membres à défendre leur vie. Pareillement, en Dominique (également ancienne colonie française), des Marrons se sont organisés aussi en armée dans les bois. Connu comme le « plus ancien chef » et « la tête suprême », Jacko a marronné pendant quarante-six ans, prenant part aux deux Maroon

Wars opposant Marrons et autorités coloniales britanniques. Ce chef Marron se faisait appeler « le gouverneur des bois[401] », marquant symboliquement l'emplacement de la forêt comme source de la résistance antiesclavagiste.

Enfin, cette figure du Marron écologiste trouve son expression la plus impressionnante dans l'histoire de certains Marrons du Suriname appelés les Saramaka. La communauté Marronne des Saramaka s'est fondée au XVIIIe siècle et existe encore aujourd'hui à cheval entre la Guyane et le Suriname. Isolés dans la forêt du Suriname, luttant pour leur reconnaissance, ces Marrons furent confrontés à la spoliation de leurs ressources forestières par le « monde extérieur » qui les « rattrape ». Après avoir respecté les accords de paix de 1762, le gouvernement surinamien construisit le barrage d'Afobaka qui engloutit sous les eaux au milieu des années 1960 toute une partie du milieu de vie forestier des Saramaka. Depuis, parallèlement à des atteintes aux droits de l'homme, les forêts du peuple saramaka furent convoitées par des entreprises internationales ainsi que des organisations de protection de la nature qui tendaient toutes à expulser les Saramaka de ces lieux. Après des années de batailles juridiques auprès de la Commission interaméricaine des droits de l'homme, puis de la Cour interaméricaine des droits de l'homme, les représentants du peuple saramaka eurent gain de cause[402]. Pour leur lutte victorieuse pour préserver ces forêts comme partie intégrante de leur communauté contre l'État du Suriname, deux représentants des Saramaka, le capitaine en chef Wanze Eduards et l'étudiant en droit Hugo Jabini, reçurent le prix Goldman pour l'environnement en 2009. À l'image de la figure du Marron, ils ont été reconnus internationalement comme des écologistes remarquables.

Les Marronnes

À l'intérieur de ces métamorphoses créoles et de cette matrigenèse se trouvent des expériences spécifiquement féminines du marronnage. Historiquement, le départ en marronnage présentait une moins grande proportion de femmes. De par leurs conditions de femmes et de mères, ces dernières rencontraient encore plus d'entraves à la liberté de mouvement que les hommes esclaves[403]. Des femmes esclaves étaient enlevées par des Marrons lors de pillages de plantations et les expériences de camps Marrons reproduisirent par endroits des inégalités entre hommes et femmes. C'est ce que Maryse Condé pointe à travers le personnage de Tituba dans son roman Moi, Tituba sorcière…, personnage que le chef du camp exclut des affaires politiques et guerrières au prétexte qu'elle est femme[404]. Aussi dans les représentations le marronnage reste-t-il pensé comme principalement masculin. L'envers de cette perspective masculine du marronnage a produit en retour une figure Marronne femme qui serait identique au Marron homme, tout en niant les dominations spécifiques à la condition des femmes esclaves : la Marron. Une telle représentation est à l'œuvre dans le roman d'André Schwartz-Bart au sujet de la mulâtresse Solitude en Guadeloupe[405].

Pourtant, la position des femmes dans le système esclavagiste amène à une autre compréhension du marronnage et à la reconnaissance d'autres actions dans le marronnage que la seule échappée, un ensemble d'autres figures que je nomme les Marronnes. Parmi celles-ci figurent d'abord celles avec qui les alliances rendent possibles les premières échappées des hommes et la poursuite du marronnage. L'on trouve les libératrices, celles qui littéralement libèrent les esclaves à l'instar de celle qui aida le

Marron Longué dans le roman de Glissant, Le Quatrième Siècle[406]. L'on trouve les mères-Marronnes qui acceptent de rester sur la plantation esclavagiste et se chargent d'élever dans l'amour des enfants sans savoir si l'alliance tiendra, si le Marron homme reviendra chercher femme et enfants. C'est une telle charge que prend la protagoniste du poème « The fugitive's wife » de Frances Ellen Harper[407]. De même, les femmes cultivaient les champs des camps Marrons et élevaient des animaux afin de nourrir les communautés. Enfin, se trouvent aussi les passeuses, celles qui vont continuer à nourrir des Marrons hommes, à les cacher dans leurs cases comme l'esclave Comba à La Nouvelle-Orléans en 1764[408]. En Dominique, en 1813, Caliste et Angelle furent condamnées pour avoir nourri les fugitifs et avoir eu des relations sexuelles avec eux[409]. Vivant dans les camps Marrons, elles parviennent aussi à revenir dans les villes pour vendre les produits cultivés, passant d'un monde à l'autre à l'instar de Tante Rose dans le roman L'Île sous la mer d'Isabel Allende[410]. Elles tissent des solidarités entre le monde de la plantation et celui des Marrons. Contrairement au fantasme masculin d'un Marron homme seul, ces premières Marronnes sont celles qui ont rendu possibles le marronnage des hommes et la survie des camps Marrons, c'est-à-dire la métamorphose créole et la matrigenèse.

À côté de celles qui aident, se trouvent surtout des femmes qui marronnent pour elles-mêmes et les leurs, qui remettent en cause à la fois l'esclavage et leur domination par les hommes libres et les hommes esclaves. L'un des plus célèbres exemples est celui de Queen Nanny qui fut cheffe d'un camp Marron au XVIIIe siècle en Jamaïque. Aux États-Unis, après s'être échappée, Harriet Tubman commanda elle-même 13 missions dans le Sud pour libérer d'autres esclaves, tout en militant pour le droit des votes des femmes. De

même, Sojourner Truth qui s'échappa d'une plantation avec sa fille et gagna un procès pour récupérer son fils, atteste que l'affirmation d'une dignité humaine en opposition à l'esclavage passe aussi par l'affirmation de sa dignité de femme (« ain't I a woman[411] »). Ces Marronnes montrent ainsi une double résistance à l'esclavage et à la domination masculine. Elles révèlent que la métamorphose créole passe aussi par la défense d'une responsabilité pour leur propre corps. Malgré ces différences, puisque hommes et femmes Blancs s'accordaient à déconsidérer les esclaves Noirs, Marrons et Marronnes nouèrent des alliances pour renverser cette fracture coloniale.

Limites et vertus

L'utopie de l'écologie politique Marronne trouve néanmoins une limite dans l'illusion d'une vie complètement en dehors du monde colonial. Paradoxalement, la fuite du monde colonial ne permet pas de lui échapper. Si l'échappée Marronne met en pratique les possibilités d'un autre monde et d'une autre manière d'habiter la Terre, elle n'installe pas les Marrons dans un lieu hors-monde et en dehors de la Terre. Cette illusion se brise une première fois sur les nécessités matérielles de l'expérience d'autonomie des Marrons. Si les Marrons se créent et se construisent une partie de leurs outils, le reste provient nécessairement de la plantation, de l'atelier ou encore de la ville coloniale. Ils se doivent d'emporter le tout avec eux au moment de la fuite ou doivent régulièrement venir s'approvisionner (notamment en armes et munitions), risquant la capture. Outre la faible viabilité des communautés Marronnes due au déséquilibre entre le grand nombre d'hommes et le petit nombre de femmes[412],

cette dépendance constitua toujours une limite à prendre en compte dans leurs expériences.

Cette illusion se perd aussi à travers les nombreuses tentatives d'un retour vers un pays connu avant la rencontre coloniale et le navire négrier. Ce retour-là – et non le retour géographique – est impossible car l'échappée dans les mornes n'est pas une remontée dans le temps. Les retournés de l'Amistad reviennent dans des pays qui demeurent les proies d'un monde colonial. Ils peuvent être embarqués à nouveau, ou voir des membres de leurs familles succomber à ces prédations négrières. Si, par l'éloignement géographique, il est possible de se soustraire à l'oppression esclavagiste, le monde colonial reste présent et ses effets atteignent l'intérieur du camp Marron. La crainte d'être découvert ou dénoncé peut commander des organisations très inégales et injustes. De même, sur Terre, il est impossible d'échapper aux effets des polluants chimiques persistants, des phénomènes climatiques intenses et des perturbations des cycles physico-chimiques. Il n'y a plus de forêts Marronnes où les esclavages du Plantationocène n'auraient pas laissé leurs traces. Bien sûr, ici ou là, leurs effets peuvent êtres atténués. L'assomption d'une responsabilité pour des terres et des forêts Marronnes n'est jamais à l'abri d'une rencontre violente avec le monde « extérieur ».

L'écologie politique trouve une seconde limite dans le fait que la fuite du monde ne change pas le monde. Les écologies Marronnes demeurent cantonnées à des espaces précis. Ni le Nègre Marron, ni l'esclave des jardins créoles, ni le paysan des mornes ne parvinrent à remettre en cause dans leur ensemble l'habiter colonial des plantations et leurs esclavages. Le monde colonial a pu par endroits s'accommoder très bien de ces communautés Marronnes en passant des accords avec ces dernières, comme en Jamaïque où la

reconnaissance de ces communautés fut subordonnée à leur engagement – respecté ou non – qu'elles ramènent aux autorités tous les esclaves qui souhaiteraient marronner eux aussi. Le marronnage n'a pas entraîné par lui-même la fin de l'esclavage du monde colonial, ni le renversement de l'habiter colonial.

Que le marronnage ne permette pas de renverser l'ordre esclavagiste ou de changer l'habiter colonial au cœur de l'Anthropocène ne veut pas dire qu'il soit futile. Les expériences des Marrons des Amériques sont créatrices et montrent des chemins de résistance face au Plantationocène et au Négrocène. La matrigenèse Marronne retrace les relations par lesquelles nous vivons sur Terre, où le monde se découvre peuplé de communautés humaines et non humaines qui habitent ensemble. Il s'agit de reconnaître politiquement cette qualité matricielle d'une Terre qui excède tout calcul économique et qui, en retour, met en lumière des obligations envers les ensembles qui la composent. Métamorphosés, les humains y seraient moins les maillons d'une chaîne plantationnaire et capitaliste qui étrangle les souffles de vie que ces papillons virevoltants qui égayent les clairières par la créativité colorée de leurs chemins. Ces ouvertures étaient toutes contenues dans ces refus premiers, les refus des inégalités, des humiliations et des destructions. Refus portés par la conviction profonde qu'un autre monde est possible.

12.

MON-EBOOK

Rousseau, Thoreau et le marronnage civil

Wanderer (1858-1859)

Le 3 juillet 1858, le navire Wanderer quitta discrètement le port de Charleston de la Caroline du Sud en route vers l'Afrique de l'Ouest. À bord, le Wanderer portait le capitaine Nicholas Brown et ses collègues Corrie et Farnum, tous déterminés à rouvrir la traite négrière transatlantique interdite depuis cinquante ans. Des 487 captifs embarqués dans l'estuaire du Congo, seuls 409 atteignirent la côte américaine le 28 novembre. Peu de temps après avoir vendu la plupart des corps-en-chaînes, l'avant-dernier navire négrier américain fut saisi. Le capitaine Brown et ses compagnons furent arrêtés pour cette traite illégale, jugés et acquittés le 23 novembre 1859 à Savannah en Géorgie. Le Wanderer tenta même une nouvelle expédition négrière. À la même période, à quelques centaines de milles de là, se déroula une scène symétriquement inverse. Le 30 octobre 1859, un autre wanderer américain, le promeneur Henry David Thoreau, portait en tête un autre capitaine Brown. Inspiré

par sa mère Cynthia, ses sœurs Sophia et Helen, et ses tantes Jane et Maria, Thoreau défendit l'abolitionniste John Brown qui prit la voie armée pour libérer les esclaves dans le sud des États-Unis. Le capitaine Brown fut arrêté, jugé et pendu le 2 décembre 1859 à Charles Town en Virginie.

John Muir à Cuba : briser le mur de l'environnementalisme

La double fracture de la modernité établit un mur entre questions environnementales et questions coloniales. Non seulement ce mur cache les continuités entre environnementalisme et colonisation mais, plus pernicieux encore, il laisse supposer que les luttes anticoloniales et antiesclavagistes ne concerneraient que les colonisés et les esclaves eux-mêmes, que la quête d'un monde ne serait que l'affaire des Nègres assignés à la cale de la modernité. Sans doute l'épaisseur de ce mur apparaît le plus clairement dans les écrits de John Muir, le « père fondateur des parcs américains[413] ». En septembre 1867, John Muir entame une randonnée dans le sud des États-Unis, du Kentucky à la Floride, qu'il relata dans son livre A Thousand-Mile Walk to the Gulf. Particulièrement frappante est son insouciance pour les Noirs, deux ans après une abolition de l'esclavage arrachée au bout d'une guerre civile. Muir rencontre et reçoit l'hospitalité de planteurs Blancs esclavagistes qui poursuivent leurs œuvres de plantation avec « des esclaves » malgré l'émancipation[414]. Les Noirs rencontrés sont présentés comme dangereux, tentant de lui voler ses possessions, sauvages à l'image de Marrons qui n'offrent pas de « nid » à leurs enfants, ou « étonnamment » civils envers l'homme Blanc dès lors

qu'ils sont « bien éduqués », mais travaillant peu[415]. Cette condescendance atteint son paroxysme quand Muir se rend à Cuba en janvier 1868 où il séjournera un mois à La Havane. Il prend un vrai plaisir à découvrir les beautés d'une nature cubaine collectant coquillages et plantes sur le morne Morro. Pourtant, ce que Muir décrit comme « l'un de ses pays de rêves heureux, l'une des plus belles îles des Caraïbes » demeure l'un des lieux les plus importants de la traite négrière transatlantique illégale, où l'esclavage y était encore légal[416]. Le second voyage infructueux du négrier américain Wanderer en 1859 avait pour destination Cuba[417]. S'il décrit les « Cubains » (Blancs) comme « superbement raffinés, polis et d'agréable compagnie », hormis un conducteur de voiture, Muir insiste sur la laideur des Nègres de Cuba. Les manutentionnaires Noirs de La Havane sont « les plus forts et les plus laids Nègres » de tout son voyage autour du golfe, et les vendeuses Noires sont d'une « pieuse et naturelle laideur »[418]. Critiquant la cruauté des Cubains envers les animaux, Muir reste silencieux sur le sort des esclaves Noirs à Cuba. Bien éloignées furent les attitudes d'Alexander von Humboldt et d'Élisée Reclus, ces scientifiques et attentifs observateurs de la nature qui, ayant eux aussi séjourné à Cuba au XIXe siècle, n'ont pas hésité à fustiger la traite négrière et l'esclavage[419].

Les remarques racistes de Muir concernent aussi les Amérindiens rencontrés lors des balades dans la Sierra Nevada des États-Unis[420]. Si Muir note leur faible impact environnemental comparé à celui de l'homme Blanc, il les décrit pourtant comme des « sauvages à moitié heureux », menant une vie « étrangement sale et irrégulière » dans « une wilderness propre », bref, comme des éléments étrangers[421]. Contrairement à ses compagnons Blancs et à leurs chiens qui sont désignés par des noms propres, les autres sont

toujours désignés par les noms homogénéisants de « the Indian », « the Chinaman » ou « the African » ou « the Negroe ». Pour Muir, la célébration de ces paysages « paradisiaques » et la production discursive de la wilderness sont conjointes à l'exclusion des Noirs et des Amérindiens d'une commune humanité, c'est-à-dire à la construction d'un mur qui sépare souci pour ladite « nature » et souci pour les colonisés et les esclaves. Dans son dernier grand voyage de 1911 à 1912, Muir raconte son émerveillement pour les fleurs d'Amazonie et les baobabs d'Afrique sans mentionner les conflits coloniaux en cours. Entre autres, il parcourt la Namibie, l'Afrique du Sud, le Mozambique et la Tanzanie sans consacrer une ligne dans son journal à la domination impériale de l'Afrique par les nations européennes, l'oppression coloniale des indigènes, les récentes guerres de Boers, l'invasion italienne de la Libye ou le récent génocide des Hereros par les Allemands[422]. Fracture.

Aujourd'hui, ce mur de Muir est maintenu au sein de lectures environnementalistes de Rousseau et Thoreau. Les exaltations de la nature des Alpes de Rousseau et l'observation méticuleuse par Thoreau de l'étang de Walden désigneraient avant tout une sensibilité particulière à la nature, singulièrement européenne et américaine, sans lien aucun avec l'esclavage et la colonisation. Malgré leurs riches portées sociales et politiques respectives, les pensées de la nature de Rousseau et Thoreau sont couramment séparées de leurs conceptions politiques. L'écologie décoloniale fait tomber ce mur. La sortie de la cale du négrier concerne aussi celles et ceux qui sont dits libres. Briser cette partition murale faite de briques de préjugés permet de retisser les liens entre naturalisme, colonisation et esclavage. Ce faisant, je propose ici une généalogie différente de cette pensée écologique, une généalogie Marronne. En revenant tour à tour sur leurs écrits et leur vie, je montre comment

Rousseau s'adonne à une véritable praxis Marronne dans son intérêt pour la nature et comment la sensibilité à la nature de Thoreau fut supportée par un marronnage civil, influencé par le long engagement contre l'esclavage des femmes Blanches de sa famille, des États-Unis et de l'Angleterre telles qu'Elizabeth Heyrick.

Rousseau ou le promeneur Marron

La rencontre de Rousseau avec la nature à travers sa pratique de l'herboristerie et sa fascination pour le Systema naturae de Linné, décrite dans les Rêveries du promeneur solitaire et dans Les Confessions, fut fréquemment mise en avant pour illustrer, parmi les philosophes, une des premières sensibilités à la nature et à sa préservation[423]. Ce qui est occulté dans ce récit est le fait que, pour Rousseau, cette rencontre se déploie dans un rapport au monde analogue aux Nègres Marrons, c'est-à-dire dans un moment de fuite du monde. Telle est l'analogie mise en récit par André Schwartz-Bart dans son roman La Mulâtresse Solitude[424], où il décrit l'univers d'un camp de Marrons dirigé par un chef nommé Sanga, qui devait son « prestige » au livre de Rousseau, Rêveries du promeneur solitaire. Cette fuite apparaît tant dans ses personnages de roman, comme Julie, son amant Saint-Preux et sa cousine qui fuient dans les bois dans La Nouvelle Héloïse, que dans sa vie personnelle[425]. Début juin 1762, son Émile ou De l'éducation est condamné tour à tour par la faculté de théologie de la Sorbonne et le Parlement de Paris. Le Petit Conseil de Genève condamne aussi Du contrat social paru la même année. Le Parlement de Paris ainsi que le Petit Conseil de Genève ordonnent que Rousseau soit « appréhendé au corps ». 1762 marque le début de la période de sa vie où il est persécuté,

voyant des sermons prononcés contre lui, recevant des écrits calomnieux et se faisant traiter de tous les noms. Prévenu dans la nuit par la maréchale de Luxembourg[426], il quitte Montmorency pour la Suisse. Ne pouvant séjourner à Genève dont il est citoyen sous peine d'arrestation, il se réfugie d'abord à Neuchâtel. Après avoir subi plusieurs jets de pierres à son domicile et voulant fuir ces persécutions, il ira sur l'île Saint-Pierre au milieu du lac de Bienne en Suisse[427]. Expulsé de nouveau, il poursuivra sa fuite à Berlin, puis dans le Derbyshire en Angleterre, ensuite en France à travers diverses villes, sous plusieurs faux noms. De 1762 à sa mort en 1778, Rousseau vécut dans une fuite permanente, et c'est au cours de ces seize années de fuite que sa passion pour la botanique et l'herboristerie et ses écritures sur la nature prirent toute leur ampleur.

Plus qu'une simple circonstance, l'échappée du monde fut la condition de la rencontre de la nature et du développement de sa passion pour la botanique. La nature devint alors un refuge ayant pour fonction première de le cacher et de le préserver des atteintes possibles de ceux qui le persécutaient :

> Il me semble que sous les ombrages d'une forêt je suis oublié, libre et paisible comme si je n'avais plus d'ennemis ou que le feuillage des bois dût me garantir de leurs atteintes comme il les éloigne de mon souvenir […][428].

Rousseau et le Nègre Marron trouvent une autre analogie dans l'expérience de solitude et la quête d'un soi au sein d'une fuite dans la nature. Il ne s'agit pas d'une solitude amoureuse, d'une solitude face à l'absence d'un être cher. Même à table avec de la compagnie il demeure isolé du monde et des autres gens gentils ou méchants. Il

s'agit d'une solitude face au monde au sein de laquelle Rousseau pensait se retrouver. Une solitude dans laquelle, de manière analogue au Marron, il pensait recouvrer son soi. Le recouvrement d'un soi par Rousseau prend la forme d'une écriture Marronne. Déjà, entre 1756 et 1762, c'est « au fond des bois de Montmorency[429] », note Alain Grosrichard, que Rousseau écrit Du contrat social, Émile, La Nouvelle Héloïse et Lettre à d'Alembert. Cette écriture Marronne de Rousseau après 1762 se caractérise par des récits de ses échappées et une approche autobiographique, comprenant entre autres Les Confessions, Rousseau juge de Jean-Jacques et Rêveries du promeneur solitaire. À partir de sa fuite du monde, à travers la botanique et la nature, Rousseau adopte une écriture de soi et cherche à restaurer son véritable « je ». Évidemment, l'expérience concrète de la nature de Rousseau demeure sensiblement différente de celle des Marrons. Son expérience de fuite solitaire dans la nature se vit écourtée chaque fois que la faim, le froid ou la pluie le ramenaient rapidement à la proche maison où il trouvait nourriture, abri, chaleur et compagnie. Ce ne fut d'ailleurs qu'à la condition que ses besoins et nécessités matérielles fussent assurés tant bien que mal qu'il lui fut possible de s'adonner à ce rapport fusionnel et désintéressé à la nature. Là réside la limite de la praxis Marronne du naturalisme de Rousseau.

Reconnaître cette praxis Marronne de Rousseau est une manière de ramener l'histoire de l'esclavage des Noirs et de la colonisation dans le naturalisme tout autant que dans la théorie politique, une manière de « créoliser Rousseau[430] ». À la métaphore de l'esclavage qui parcourt Du contrat social, s'adosse aussi chez Rousseau la conception politique d'une « liberté fugitive[431] » depuis la figure (rhétorique) de l'esclave, du sauvage ou du juif qui s'échappe, résonnant avec les expériences coloniales des

Amériques : « Je fais vingt pas dans la forêt, écrit Rousseau, mes fers sont brisés, et [mon oppresseur] ne me revoit de sa vie[432]. » Reste à éviter l'excès inverse où la lecture créolisée de la volonté générale de Rousseau occulte en retour l'importance matérielle de cette forêt et sa nature pour la liberté. Relire le naturalisme et la théorie politique de Rousseau à la lumière du marronnage permet alors de briser ce mur de la double fracture.

Thoreau coupé en deux

À la différence de Rousseau, Thoreau vécut dans un pays où l'esclavage et la traite négrière transatlantique n'étaient point choses éloignées par-delà les mers. Ceux-ci se déroulèrent sur le sol même où il résidait. De 1845 à 1847, Thoreau séjourna dans une cabane au milieu des bois de l'étang de Walden à trois kilomètres de la ville de Concord dans le Massachusetts et raconte cette expérience dans son célèbre livre Walden[433]. À tort, ce séjour reste uniquement perçu comme une robinsonnade, les flâneries d'un homme amoureux de la nature, pionnier dans l'imagination et l'écriture environnementale. Très peu de cas est alors fait des multiples rencontres de Thoreau avec des Nègres Marrons dans Walden[434]. Celles-ci sembleraient d'autant plus insignifiantes dans le développement de Walden que Thoreau, par ailleurs connu pour sa fervente critique de l'esclavage, n'accorde que quelques lignes à l'esclavage des Noirs aux États-Unis dans ce livre. L'écriture écologiste de Thoreau, ses études de la nature qui firent de lui « le plus célèbre des naturalistes américains[435] » d'une part, et ses engagements politiques manifestes dans La Désobéissance civile et ses écrits

antiesclavagistes d’autre part, seraient deux pans bien séparés d’une même œuvre.

La pensée de Thoreau présenterait un schisme. Soit Thoreau est d’abord un penseur politique à travers sa désobéissance civile, qui par ailleurs fut animée d’un hobby naturaliste. Soit il est présenté comme le fondateur de l’environnementalisme américain, dont l’engagement politique contre l’esclavage ne serait qu’une raison supplémentaire, mais non indispensable, pour le célébrer. De nombreuses études dans le champ littéraire de l’écocritique maintiennent cette séparation fictive, ne voyant dans Walden que l’expérience et l’écriture d’une nature où son positionnement face à l’esclavage demeure au mieux circonstanciel[436]. Comme les Marrons, Thoreau se retrouve au cœur de la double fracture de la modernité. À contre-courant d’une telle analyse, je soutiens que ces quelques lignes racontant les rencontres de Thoreau avec des Nègres Marrons américains témoignent d’une intrication beaucoup plus forte entre sa pratique naturaliste et ses engagements antiesclavagistes. Thoreau n’est pas allé vivre dans les bois de Walden simplement parce qu’il aimait la nature. Le séjour de Thoreau à Walden témoigne avant tout d’un refus radical de l’esclavage des Noirs et d’une expérience profondément anticoloniale.

Thoreau défenseur des Marrons

Souvenons-nous que les engagements et écrits politiques de Thoreau les plus connus, loin de l’insouciance de John Muir, eurent pour objet la question de l’esclavage. Ceux-ci nous sont révélés par L’Esclavage au Massachusetts, Un plaidoyer pour le capitaine John

Brown et La Désobéissance civile. Plus précisément, son engagement politique contre l'esclavage se remarque par la sensibilité aiguë qu'il développe pour le sujet des échappées des esclaves, c'est-à-dire pour les Nègres Marrons. L'Esclavage au Massachusetts est une version remaniée d'un discours prononcé le 4 juillet 1854 où Thoreau dénonçait l'application de la « Fugitive Slave Law » de 1850 par l'État du Massachusetts. Cette loi prévoyait que l'esclave fugitif trouvé dans un État où l'esclavage est aboli doit être rendu à son maître. Elle fut appliquée lors du procès de l'esclave fugitif Anthony Burns et suscita la vive critique de Thoreau[437].

Cette sensibilité au marronnage se manifesta aussi dans sa pratique active par laquelle, avec sa mère Cynthia et sa sœur Sophia, membres de la Concord Women's Anti-Slavery Society[438], il aida des Marrons à poursuivre leurs échappées à travers l'underground railroad[439]. Il payait les billets de train, cachait des esclaves dans la maison familiale, et parfois les conduisait lui-même au train. Cherchant le moyen le plus rapide de mettre fin à l'esclavage y compris à travers des moyens violents, il prolongea son engagement dans son soutien aux actions armées du capitaine John Brown[440]. Thoreau était même à un moment favorable à l'émigration massive des Noirs hors des États-Unis, projet de retour qui anima nombre de Marrons[441].

Si la sensibilité de Thoreau à l'esclavage et au marronnage s'avère manifeste dans ses écrits et sa participation à la fuite de certains esclaves, l'articulation de sa pratique politique et de sa pratique naturaliste ne se trouve pourtant pas dans ses discours, mais plutôt dans sa praxis marronne. Le premier moment de cette praxis apparaît dans sa fuite initiale. Son projet d'habiter dans les bois de Walden au bord de l'étang portant le même nom de 1847 à

1849 a son impulsion initiale dans une volonté d'échapper au gouvernement. En allant dans les bois et en refusant de payer les taxes, Thoreau tentait d'échapper à l'autorité d'un État qui « achète et vend des hommes, des femmes et des enfants, comme du bétail devant la porte de son Sénat[442] ». Il marronna. Aussi surprenant que cela puisse paraître, Thoreau, comme de nombreux Nègres Marrons d'Amérique, alla dans les bois pour tenter d'échapper à l'esclavage. Thoreau marronna au sens littéral du terme : il fuit l'esclavage. Le marronnage de Thoreau ne fait pas de lui un Nègre Marron. En effet, Thoreau n'est pas un Nègre ni même un « Blanc Marron » comme ont pu l'être les premiers engagés Blancs européens qui travaillèrent dans les champs dans des conditions proches de l'esclavage et dont certains aussi prirent la fuite[443]. Pourtant, par son geste de sortie de la ville de Concord pour s'installer dans les bois à quelques kilomètres, il manifesta une forme inattendue d'un même marronnage : un marronnage civil. Expliciter ce marronnage-là exige de revenir sur la conception thoreauvienne des esclaves de l'esclavage des Noirs.

Les esclaves de l'esclavage des Noirs : les autres esclaves du Plantationocène

Thoreau commence un poème intitulé « True freedom » (vraie liberté) par les vers suivants :

> N'attendez pas que les esclaves prononcent le mot
> Pour libérer les captifs
> Soyez libres par vous-mêmes, et non par procuration
> Et adieu l'esclavage.

Vous êtes tous esclaves, vous avez tous votre prix[444].

Si l'esclavage est habituellement pensé comme ne concernant que l'esclave, Thoreau élargit cette conception de sorte que les maîtres, les autorités et la société civile demeurent tout autant emportés par cette économie que l'esclave lui-même. Les esclaves ne sont pas les seuls esclaves de l'esclavage. Sans remettre en cause la situation abjecte dans laquelle se retrouve typiquement l'esclave Noir, tout l'effort théorique de l'œuvre de Thoreau, y compris dans Walden, consiste à montrer que ceux qui supportent directement ou indirectement cet appareil étatique organisé autour de ce système esclavagiste, bien qu'ils vaquent à leurs occupations loin des champs de coton et des ateliers, demeurent non seulement avilis mais bien esclaves de l'esclavage. À la condamnation morale de l'esclavage et de l'association d'un citoyen à ce gouvernement esclavagiste, s'ajoute la condamnation de la relation politique par laquelle la société civile est associée au gouvernement esclavagiste. Si une même relation de reconnaissance est établie entre l'esclave et le gouvernement, et entre ledit « libre » et le gouvernement, et si ce gouvernement est bien un seul et même, alors on ne peut reconnaître ce gouvernement sans être aussi esclave. Il n'y a qu'un seul gouvernement, le gouvernement des esclaves[445].

De même, l'esclavage demeure une partie inséparable d'une organisation économique visant à l'enrichissement de certains à travers la culture massive de denrées telles que la canne à sucre, le coton et l'indigo. Bien que l'esclave incarne la force productive de l'esclavage, les maîtres, les autorités et la société civile, en étant soumis à cette économie, demeurent aussi esclaves de l'esclavage. Tant l'esclave que le maître, tant les citoyens que l'État sont assujettis à cette agriculture « frivole » et à cette économie en en

faisant « tous des esclaves ». Aussi l'esclavage des Noirs aux États-Unis apparaît-il comme un symptôme d'une affection plus générale, celle de la création de sociétés non seulement esclavagistes, mais surtout esclavagisées. Thoreau explicite cet asservissement dans Walden en décrivant comment la culture du café et du thé, et la production de la viande, du lait et du beurre, comme l'entreprend son voisin irlandais, enferment celui-ci dans un cercle infernal de dettes et de misère et, surtout, conduisent « directement ou indirectement à l'esclavage et à la guerre »[446]. Face à cet habiter colonial, la pratique alternative de Thoreau, n'ayant recours à aucun de ces produits, utilisant entre autres des haricots, fut la tentative d'une autre manière d'habiter la Terre, qui n'implique pas l'esclavage d'une partie des humains et d'une majorité des animaux.

Par la reconnaissance d'un esclavage de l'esclavage, Thoreau opère une rupture radicale avec la négrologie des esclavagistes et des abolitionnistes. L'opposition à l'esclavage n'est pas le résultat d'une interrogation sur la nature de l'esclave, mais découle de l'élucidation des relations de la société civile à ce crime. Une société ne peut être « civile » au sein d'un État esclavagiste quand bien même ses membres ne seraient pas eux-mêmes des maîtres. Nous sommes tous esclaves de l'esclavage dès lors que l'esclavage est admis dans une société. La solidarité entre lesdits esclaves et lesdits libres ne repose plus sur la sympathie-sans-lien d'un centre détenteur des critères de mesure de l'humanité qui la reconnaît à ceux mis en question. Elle réside dans la reconnaissance d'un asservissement commun – quoique non identique – à un même monde esclavagiste. C'est à l'aune du monde que Thoreau s'oppose à l'esclavage. Aussi l'émancipation ne se joue-t-elle pas uniquement entre le maître et l'esclave, elle se déroule aussi entre la société civile d'un côté, et les élites marchandes, les planteurs et l'État de

l’autre, ceux qui légitiment, légalisent et organisent ce monde d’esclavage. Les libres tout autant que les esclaves ont à s’émanciper de l’esclavage, comme l’indique Thoreau :

> Ne pensez pas que le Tyran se trouve au loin
> En votre propre sein, vous avez,
> Le district de Columbia,
> Le pouvoir de libérer l’esclave[447].

Le marronnage civil

La reconnaissance par Thoreau de l’esclavage de l’esclavage mit au jour une situation insupportable suscitant le mépris pour une société qui va à son quotidien sans s’en soucier. Comment alors s’émanciper de cet esclavage-là ? « Que chaque citoyen dissolve son union avec l’État, tant que celui-ci refuse de faire son devoir[448] ! » préconise-t-il. Si Thoreau est bien le fondateur de la désobéissance civile, celle-ci ne fut pas sa seule réponse à l’esclavage. Sa désobéissance fut précédée d’une fuite dans les bois auprès de l’étang de Walden. Esclave de l’esclavage, Thoreau fuit, Thoreau marronne. La même utopie caressée par tant d’esclaves fugitifs d’échapper pour de bon au monde colonial et esclavagiste des Amériques à travers ces montagnes, ces forêts et rivières se retrouve portée par Thoreau. Son échappée vers l’étang, note Michael Meyer, prend les allures « d’une version blanche des slaves narratives[449] », ces récits des échappées d’esclaves Noirs. Walden est l’histoire d’une tentative d’échapper à cet esclavage-là, le récit d’un marronnage civil.

L’expression « marronnage civil » semblerait à première vue un oxymore. Dans les formes les plus fortes du marronnage, les résistances et les fuites des esclaves dans les bois n’ont rien de « civil ». Mais c’est là toute la radicalité de Thoreau que de montrer une autre possibilité d’action. Tenant ensemble les deux pans injustement séparés de l’œuvre de Thoreau, le marronnage civil désigne les résistances et tentatives de fuite de l’esclavage et de l’habiter colonial par la société civile, par ceux qui, n’étant pas juridiquement esclaves, demeurent pourtant esclaves de l’esclavage. Aussi Thoreau entreprend-il dans son séjour à Walden d’ouvrir une alternative : celle d’une autre manière d’habiter la Terre.

Sans doute l’utopie Marronne de Thoreau fut-elle influencée par le club des transcendantalistes qu’il fréquentait, club qui fonda deux communautés utopiques à la même période de son séjour à Walden : Brook Farm (1841-1847) et Fruitlands (1843-1844)[450]. Sa fuite nécessita ainsi de tenter de vivre, d’habiter, de se nourrir et de pourvoir à ses besoins sans avoir mains liées avec le gouvernement, marquant là les prémices d’une attitude écologiste. Bien entendu, les deux années passées à Walden ne constituèrent pas une expérience en total isolement, ni une rupture complète avec la ville de Concord, située à 3 kilomètres de sa cabane. Certains achats et outils furent nécessairement apportés de la ville où il retournait régulièrement. Il ne lui fut pas nécessaire d’être dans un isolement total pour atteindre son but. Il s’est agi pour Thoreau de montrer et d’expérimenter un autre ordre, une économie non plantationnaire. Il s’est agi d’ouvrir une possibilité, celle de ne plus être esclave de l’esclavage.

Nombreux sont les philosophes et historiens de l’environnement américains qui se sont précipités dans les écrits naturalistes de Thoreau tels que Walden, Les Forêts du Maine ou Walking, afin de

faire de lui l'un des pionniers du naturalisme américain occultant complètement l'engagement politique que sous-tend sa pratique. Pourtant, le naturalisme de Thoreau est d'abord une résistance politique à l'esclavage. Avant qu'il n'en admire la beauté, qu'il n'écoute ses rythmes saisonniers et journaliers, la nature et l'étang de Walden lui font office de refuge et de ressource. L'étang devient ce lieu où « the State is nowehere to be seen » (l'État n'est pas en vue[451]). La découverte Marronne de la nature vient en réponse à l'esclavage et à l'asservissement découlant de la relation à un gouvernement esclavagiste. Tel est l'héritage de Thoreau caché par le mur de la double fracture. Cet héritage Marron réinscrit la sensibilité, la science et le génie de l'écriture de la nature de Thoreau dans un souci pour le monde, souci bien éloigné des penseurs de la wilderness. Les marches quotidiennes de Thoreau sont portées par la conviction de l'existence d'un trésor au sein de cette nature, la conviction qu'il y a là des chemins et des desseins utopiques antiesclavagistes. Le monde n'a jamais cessé d'être présent. Le marronnage civil fut la condition du naturalisme de Thoreau.

Thoreau savait que Walden n'était point le lieu d'une nature vierge[452]. Il reconnut que des Nègres Marrons et des anciens esclaves avaient cherché refuge dans ces mêmes bois. Dans le chapitre « Précédents habitants » de Walden, à la manière d'un archéologue, Thoreau déterre les traces de ceux qui ont vécu dans ces bois avant lui. En particulier, il relate la précédente occupation par des Noirs dont certains furent esclaves : Cato, Zilpha et Brister Freeman. En effet, comme l'historienne Elise Lemire l'atteste dans son livre Black Walden, Concord, ville encensée comme ayant donné naissance à la nation et à la littérature américaines, fut aussi une ville esclavagiste[453]. Situant Cato à « l'est de son champ de

haricots », Zilpha « dans le coin même de son champ » et Brister Freeman « un peu plus loin, sur la droite », Thoreau lui-même, à travers son écriture, se raconte, s'écrit et se place lui aussi au milieu de ces Noirs chercheurs de liberté. Par son écriture et son archéologie singulière, il replace sa cabane et son expérience de Walden dans une topographie Marronne du lieu, dans une histoire politique où ces bois sont associés à la résistance à l'esclavage et à la quête de liberté. Thoreau s'écrit en Marron.

Les Marronnes civiles et les femmes Blanches antiesclavagistes

L'engagement de personnes Blanches et libres contre l'esclavage et le Plantationocène fut aussi le fait de femmes. De la même façon que le marronnage des anciennes esclaves prenait des formes différentes de celui des anciens esclaves, ces femmes Blanches ont donné lieu à des pratiques antiesclavagistes à partir de leurs positions subalternes au sein des Blancs libres. Elles participèrent à changer le monde sans qu'une voix égale à celle des hommes Blancs leur soit pourtant reconnue. Aussi le marronnage civil de Thoreau fut-il possible grâce au soutien matériel et au travail de sensibilisation politique fournis par sa mère Cynthia et ses sœurs Sophia et Helen, et tous les membres de la Concord Female Anti-Slavery Society, fondée en 1838 par Mary Merrick Brooks[454]. Ce sont ces femmes qui n'avaient pas le droit de voter ou de siéger au Congrès qui cachèrent un certain nombre d'esclaves fugitifs. Elles convinrent d'un ensemble de stratégies pour convaincre les hommes de Concord, y compris Emerson, de s'engager dans la lutte antiesclavagiste, invitant entre autres plusieurs abolitionnistes

connus tels que Wendell Phillips et William Garrison à intervenir. Cynthia, Helen et Sophia Thoreau étaient en faveur d’une désunion de la Constitution des États-Unis à cause de l’esclavage dix ans avant Henry[455].

Des associations de femmes Blanches antiesclavagistes se sont aussi formées au début du XIXe siècle en Angleterre. Contrairement aux principales figures masculines abolitionnistes qui préféraient l’émancipation graduelle, Elizabeth Heyrick s’est faite remarquer par son engagement en faveur d’une abolition immédiate dans un pamphlet en 1824. Son opposition politique au Plantationocène fut manifeste dans son appel au boycott du sucre de l’esclavage, engageant les Britanniques à ramener la question de l’esclavage à la maison :

> Mais ramenons, individuellement, cette question à la maison. […] nous sommes tous impliqués, nous sommes tous coupables […] de soutenir et de permettre l’esclavage. Le planteur refuse de libérer l’esclave et le traite comme une bête de somme […] parce que nous fournissons le stimulant de cette injustice, de cette rapacité et cruauté, en achetant son produit. […] Oui, il y a une [action à entreprendre], c’est l’abstinence de l’usage des produits de la Caraïbe, le sucre en particulier, dont la culture est surtout le résultat de l’esclavage. Quand il n’y aura plus de marché pour les produits des labeurs esclaves, à ce moment, et pas avant, les esclaves seront libérés[456].

Elle inspira plus de 70 sociétés de femmes contre l’esclavage, faisant du porte-à-porte à Leicester et Birmingham pour cette

émancipation immédiate et le boycott du sucre[457].

Les engagements politiques des femmes libres Blanches furent relayés aussi par les écrits de célèbres abolitionnistes femmes et Blanches comme la pièce de théâtre L'Esclavage des Noirs ou l'Heureux Naufrage d'Olympe de Gouges et le classique La Case de l'oncle Tom de Harriet Beecher Stowe vendu à plusieurs millions d'exemplaires[458]. Certes, ces efforts ne sont pas sans maladresse, ni sans des résidus de préjugés. Ceux-ci ne devraient cependant pas effacer les puissantes résistances de ces femmes Blanches contre l'esclavage depuis leur domination politique par les hommes Blancs. Elles montrent que la sortie de la cale du négrier est une tâche qui incombe aussi à celles et ceux qui sont sur le pont. À l'instar de John Brown, l'écoutille de la cale se brise aussi depuis le dehors.

Un marronnage civil du Plantationocène

À travers leurs marronnages civils et engagements anti-esclavagistes du XIXe siècle, Thoreau, Mary Merrick Brooks, Elizabeth Heyrick ou Harriet Beecher Stowe offrent une capacité d'action fondamentale face au Plantationocène. Ils montrent que ceux qui sont aujourd'hui loin des plantations, des usines et ne font pas directement l'expérience de violences inhérentes à cette manière d'habiter la Terre, sont aussi affectés, avilis et asservis. Par les modes de consommation, les manières de se déplacer, une partie des populations des pays riches soutiennent tacitement les violences et oppressions faites à ceux qui sont relégués à la cale du monde. Plus que l'esclavage des Nègres asservis, la cale représente aussi l'esclavage de l'esclavage, l'asservissement des

libres sur le pont au Plantationocène. Dès lors que le navire enchaîne dans sa cale des êtres humains et non humains, c'est tout le navire qui devient esclave de l'esclavage, c'est le monde et la Terre qui deviennent négriers. Face à ces violences, les libres, les riches, les hommes et femmes non racisés peuvent aussi se défaire de ces liens avilissants et asservissants, inventer des poches de résistance et de créativité dans les rapports aux autres humains et non humains, et manifester une solidarité radicale avec les Nègres du monde. Le marronnage, tout autant que le marronnage civil, comporte ses limites. Par l'ubiquité des problèmes écologiques, il est illusoire d'échapper complètement au Plantationocène. Thoreau le savait bien quand il fut arrêté lors d'un court passage à Concord, passant une nuit en prison avant d'être libéré par ses tantes Jane et Maria. Cette arrestation ouvrit alors la résistance directe à travers la désobéissance civile. L'on ne peut marronner infiniment et éviter la confrontation directe avec les tenants d'une économie capitaliste qui affament le monde pour l'opulence d'une minorité. Mais ce marronnage civil permit de dessiner cet horizon, le cap utopique d'un monde vivable qui guide la confrontation.

13.

MON-EBOOK

Une écologie décoloniale : sortir de la cale

Gaïa (1848)

En 1848, le capitaine Vincente Madalena et son équipage guettent les côtes africaines depuis le pont du navire Gaïa. La reconnaissance de cette Terre-mère n'est pourtant pas une reconnaissance d'égalité de ses enfants. Certains seraient même naturellement inférieurs. Les armateurs conviennent alors des chemins marins et terrestres qui mèneront les amoindris dans la cale et l'entrepont. Au nom d'une nature, Gaïa a abandonné les Noirs à l'hors-monde Nègre. Cependant, un chant de liberté et d'amour-propre fut entonné par les asservis et leurs alliés. Les échos abolitionnistes parcourent la Terre et le temps, comme le 23 août 1791 dans la colonie française de Saint-Domingue, ou comme le 23 août 1848 en pleine mer. Ce jour-là, la marine britannique capture Gaïa avant même qu'il achève son œuvre négrière. Le navire fut condamné pour sa traite illégale. Au nom de l'égalité, Gaïa fut détruit, ouvrant le monde à une autre Terre-mère. Je propose de l'appeler Ayiti.

La véritable solution à la crise environnementale est la décolonisation des Noirs.

NATHAN HARE, « Black ecology »

Hector Charpentier, *Mémorial de l’abolition de l’esclavage*, ville du Prêcheur, Martinique.
(© Hector Charpentier, 2000. Photo David Almandin.)

L’écologie décoloniale est une écologie de lutte. Loin de l’environnementalisme de l’arche de Noé qui refuse le monde et prolonge les dominations des asservis, il s’agit de remettre en cause les manières coloniales d’habiter la Terre et de vivre ensemble. La confrontation des destructions écosystémiques est alors intimement

liée à une exigence d'égalité et d'émancipation. Depuis l'imaginaire du navire négrier, l'écologie décoloniale est une sortie de la cale du monde moderne. Au niveau théorique, elle implique de penser/panser la double fracture coloniale et environnementale. Elle est un double pansement qui se traduit à la fois par une autre manière de penser les décolonisations et par une autre manière de penser les luttes contre les dégradations environnementales de la Terre. Au niveau culturel, historique et langagier, elle nécessite de décaler l'Anthropocène pour donner à voir les autres formes de problématisation de la crise écologique. Au niveau politique, elle se manifeste à travers un ensemble de mouvements sociaux et de luttes dans le monde.

De la fracture coloniale à la fracture environnementale

L'écologie décoloniale est une critique renouvelée des colonisations historiques et contemporaines ainsi que de leurs legs, critique qui prend au sérieux les enjeux écologiques du monde. En tout premier lieu, il s'agit de reconnaître que la relation coloniale ne se réduit pas à un rapport entre groupes d'humains. Elle comprend aussi des rapports spécifiques aux non-humains, aux paysages, et aux terres à travers l'habiter colonial de la Terre. Cela signifie que l'émancipation de la domination coloniale ne peut se penser uniquement comme un changement du rapport d'humains à humains. Elle implique aussi une transformation du rapport colonial aux paysages et aux non-humains, y compris dans ses formes esclavagistes. L'écologie décoloniale est donc un prolongement

écologique des critiques existantes de la fracture coloniale. Celles-ci peuvent être schématiquement regroupées en quatre pôles.

L'anticolonialisme de l'après-Seconde Guerre mondiale est un premier pôle proposant une approche souverainiste et statutaire de la décolonisation. Le vent de décolonisation qui souffla sur le monde s'est d'abord traduit par des luttes et des guerres pour l'accès d'un ensemble de pays colonisés sinon à l'indépendance, à tout le moins à un statut juridique différent qui garantit l'égalité des droits des anciens sujets coloniaux et une forme d'autonomie politique à l'image des territoires ultramarins de l'Angleterre, du Danemark, des États-Unis, de la France et des Pays-Bas[459]. Relevant les continuités léguées par la colonisation et l'impérialisme, la pensée postcoloniale est un second pôle qui critique la considération des cultures et la représentation de ceux qui furent colonisés comme étant toujours les autres d'un centre, en particulier un centre européen[460]. Fortement influencée par des penseurs tels qu'Edward Saïd et Frantz Fanon, mais aussi par les subaltern studies, elle est une invitation à un décentrement, à se déprendre de l'eurocentrisme[461]. Il s'agit d'ouvrir la possibilité d'un pouvoir de représentation et de parole pour les anciens colonisés tout autant que ceux qui sont en dehors de l'Occident[462].

Initiée par le sociologue péruvien Aníbal Quijano au début des années 1990 et un ensemble de chercheurs d'Amérique latine, la pensée décoloniale constitue un troisième pôle qui propose une critique épistémique de la fracture coloniale, c'est-à-dire une critique des catégories de pensées du monde qui furent imposées par la colonisation des Amériques. En particulier, l'imposition d'une conception du pouvoir ayant à sa base la race comme catégorie centrale témoigne d'une « colonialité du pouvoir[463] ». Aussi l'effort décolonial constitue-t-il une « décolonisation épistémologique[464] »

qui renverse les manières coloniales de penser le monde, les existences au sein de celui-ci et ses savoirs, une tentative de se défaire de « la colonialité de l'être[465] » et de « la colonialité du savoir[466] ».

Enfin, un quatrième pôle hétérogène propose une critique de la fracture coloniale du monde à partir des perspectives des femmes du Sud, et des femmes racisées dans les pays du Nord, ce que Françoise Vergès nomme un « féminisme de politique décoloniale[467] ». Des luttes antiesclavagistes des femmes aux mouvements, collectifs et écrits de l'afroféminisme tels que les travaux de bell hooks, en passant par les luttes des femmes indigènes dans le monde, ce pôle hétérogène attire l'attention sur l'intersectionnalité des rapports coloniaux, de race et de genre qui caractérisent les femmes en situations (post)coloniales et leurs modalités d'émancipation.

Ces quatre pôles abordèrent ici et là des enjeux environnementaux. Des traces persistent comme la critique de l'économie coloniale dans le Discours sur le colonialisme de Césaire[468], le programme politique de Thomas Sankara au Burkina Faso faisant de la lutte contre le désert une lutte anti-impérialiste[469] tout en œuvrant à la libération des femmes, la place centrale de certains écosystèmes tels que la mangrove pour les écrivains caribéens[470], ou l'attention d'Edward Saïd pour les dimensions culturelles et géographiques de l'impérialisme[471]. Malgré leurs avancées, ces quatre premiers pôles ne firent pas des enjeux écologiques une dimension essentielle de leur problématisation politique du monde.

L'écologie décoloniale dessine un cinquième pôle qui fait de la remise en cause de l'habiter colonial son centre d'action. Au-delà de la réappropriation anticoloniale d'une responsabilité collective des

ressources, il s’agit de renverser l’idéologie économique qui fait des milieux de vie humaine et non humaine des ressources au service d’un enrichissement capitaliste inégalitaire. Le décentrement de la pensée postcoloniale se traduit par la remise en cause des représentations des lieux de vie comme des terres hors-monde, ressources à accaparer ou terrains paradisiaques. De même, la critique épistémique de la pensée décoloniale se prolonge dans une critique d’une économie capitaliste qui, indépendamment des catégories de savoir et de pouvoir, gouverne et détruit les écosystèmes de la Terre. À cheval entre ce pôle et celui de la pensée décoloniale, les travaux d’Arturo Escobar s’inscrivent dans cette démarche à travers une écologie politique d’Amérique du Sud[472]. L’un des moments phares de cette écologie décoloniale fut la déclaration des principes de la justice environnementale au premier Sommet des peuples de couleur pour le leadership environnemental en 1991 à Washington :

> [Nous] construisons un mouvement national et international de tous les peuples de couleur pour lutter contre la destruction et le vol de nos terres et de nos communautés, pour rétablir notre interdépendance spirituelle à notre Terre-mère sacrée ; pour respecter et célébrer nos cultures, nos langues et nos croyances du monde naturel et notre rôle dans la guérison de nous-mêmes ; pour exiger la justice environnementale ; pour promouvoir les alternatives économiques qui contribuent à un mode de vie écologiquement sain ; et pour gagner notre libération politique, économique et culturelle qui a été refusée pendant plus de cinq cents ans de colonisation et d’oppression, entraînant l’empoisonnement de nos

> communautés et de nos terres, et le génocide de nos peuples[473] […].

Cette déclaration associe intimement l'appel à renouer avec une Terre-mère et un développement écologique à la quête d'une justice environnementale, à l'exigence d'une « libération politique, économique et culturelle » face à cinq cents ans de colonisation, c'est-à-dire à l'exigence décoloniale.

De la fracture environnementale à la fracture coloniale

Dans l'autre sens, l'écologie décoloniale fait de la fracture coloniale l'enjeu central de la crise écologique. Cela découle du constat que les pollutions, les pertes de biodiversité de même que le réchauffement climatique sont les traces matérielles de cet habiter colonial de la Terre, comprenant des inégalités sociales globales, des discriminations de genre et de race. C'est le renversement proposé par le sociologue africain-américain Nathan Hare quand il écrit que la « véritable solution à la crise environnementale est la décolonisation des Noirs[474] ». Non seulement Hare rappelle que les discriminations subies par les Noirs dans le monde sont intimement liées à l'économie destructrice des écosystèmes de la planète, mais, plus encore, elles constituent aussi des colonisations environnementales des corps et des peaux qui, rattachant à une couleur et à un phénotype des préjugés négatifs, visent à exclure du monde. Plus qu'une idéologie, le racisme est une manière d'habiter la Terre qui comprend une ingénierie de ses paysages environnementaux, sociaux et politiques. Il se traduit par une

organisation géographique[475], voire une « écologie apartheid[476] » qui place les non-racisés, les sans-couleur, les Blancs, l'air sain et les natures vierges d'un côté, et les racisés, les Nègres, l'air pollué, les cratères des extractions minières et les usines d'un autre. Telle est la continuité frappante entre l'apartheid sud-africain et les safaris d'où furent expulsés les natifs, entre les discriminations contemporaines aux logements des racisés dans les pays du Nord et l'exploitation des ressources des pays du Sud[477]. Les racisés parqués dans les ghettos, banlieues, bidonvilles et favelas apprennent que les luttes écologiques montrées à la télévision ne concernent pas leurs lieux de vie. Se découvrent alors une écologie des Noirs, une écologie des pauvres et une écologie des bidonvilles exclues du grand récit global de la « véritable » crise écologique[478]. De là, l'invention perfide de ce que leur absence des arènes de décisions et de réflexions environnementales ne serait que le fruit de leur insouciance pour ces questions.

En reconnaissant que les colonisations, les racismes et les discriminations de genre sont aussi des manières d'habiter la Terre, des relations paysagères, des forces géologiques au cœur de la crise écologique, la remise en cause de la fracture coloniale devient l'enjeu fondamental de la lutte écologiste. Pansant cette double fracture, l'écologie décoloniale fait des dégradations de vie sociale, de l'extractivisme des peaux Nègres et du racisme environnemental[479] la cible première de l'action écologique. Oui, l'antiracisme et la critique décoloniale sont les clés de la lutte écologiste.

Décaler l'Anthropocène : l'hypothèse Ayiti

L’environnementalisme de l’arche de Noé apporte une constellation de concepts et de mots tels que « nature », « homme » ou « Anthropocène » qui prolongent la double rupture coloniale et environnementale, et effacent les inégalités tout autant que les quêtes de justice. Le double pansement de l’écologie décoloniale rend visibles une autre grammaire de la crise écologique, une autre généalogie, d’autres concepts, d’autres mots qui s’appuient sur des luttes sociales et politiques des humains et non-humains sur Terre. Par son langage, l’écologie décoloniale exhorte à décaler l’Anthropocène. Dans le sens premier du verbe « décaler », l’écologie décoloniale décale le regard abstrait adopté par l’Anthropocène reconnaissant que le « nous » face à la crise écologique n’est ni donné d’avance ni une évidence. Elle rend visibles la pluralité recouverte hâtivement par ce « nous », ses lignes de fracture, ses violences, ses dominations et ses temps. À la généalogie classique, apolitique, asociale et anhistorique de l’environnementalisme moderne, les expériences et imaginaires de la Caraïbe opposent une généalogie politique. Celle-ci peut se décliner à travers une série d’oppositions de termes et concepts illustrées dans le tableau suivant.

Généalogie de l'environnementalisme	Généalogie caribéenne de l'écologie décoloniale
Anthropocène Paysages champêtres, techniques de production, habitants-astronautes, maîtres-citoyens, hommes, patriarche, pestes, nuisances, pollutions.	Plantationocène, Négrocène Plantations et cases, traite négrière et esclavages, naufragés, Terriens, esclaves, Nègres, Négresses, femmes nourricières, cuisinières, alliances interespèces, racisme environnemental.
Arche de Noé Le pont, embarquement, la sauvegarde sélective, la wilderness, le paradis d'ici, la nature, tempête, catastrophes naturelles, maîtres sauvés, crainte de réfugiés climatiques.	Navire négrier La cale et l'entrepont, débarquement, l'abandon discriminant, le génocide des indigènes, l'enfer du laboratoire, l'exclusion, cyclone colonial, Nègres perdus, quête de dignité de migrants postcoloniaux.
Le promeneur solitaire Gaïa, jardins botaniques, forêts vierges/mangroves hostiles, naturalisme, Walden, montagnes, déculturation, assolement.	Les Marrons et les Marronnes Ayiti, jardins créoles, refuges humains/non humains, marronnage, marronnage civil, mornes de liberté, métamorphose créole, matrigénèse.

Généalogie caribéenne de l'écologie décoloniale.

La tempête n'est plus observée depuis un point omniscient et rassurant par un observateur hors du navire mais bien depuis l'intérieur du monde, depuis la pluralité des places, des histoires, des foyers et des temps par ceux qui sont abandonnés, exclus ou jetés par-dessus bord par ce même « nous ». Loin de l'utopie coloniale d'un monde harmonieux avant la catastrophe, les violences et

dominations qui engendrent les tempêtes et celles qui en découlent sont au cœur de la compréhension politique de la crise écologique. Décaler l'Anthropocène permet d'articuler les multiples catastrophes sur les cendres desquelles cette fin du monde est crainte et de conserver la pluralité d'expériences de la crise écologique.

Cette autre généalogie se manifeste aussi dans les dations de noms à soi comme aux milieux de vie. Sans doute Malcolm X est-il l'un de ceux qui ont le mieux saisi l'importance pour les êtres humains dans la cale du monde de pouvoir dire « je », de pouvoir fonder un rapport à son corps défait de la perspective mercantile d'un maître sur ses ancêtres. Ce qui peut s'apparenter à des querelles familiales devient politiquement significatif dès lors qu'il s'agit de voies publiques, de quartiers, de villes, de régions, voire de pays. La colonisation des Amériques se remarque encore aujourd'hui par un ensemble de noms évoquant les victoires des conquérants européens, de Saint-Domingue à l'avenue Juan Ponce de León à San Juan, la capitale de Porto Rico. C'est en réaction à ces dations de noms qui célèbrent la conquête coloniale que des rues, des villes et des pays prirent des noms différents. En Martinique, des rues furent renommées en hommage aux résistances aux esclavages et aux colonisations telles que la « rue du Marronnage » à Rivière-Pilote. À la différence de la nomination coloniale des terres, attribuant des noms de colons tels que Christophe Colomb à n'importe quel lieu, la dation de noms évoquant les résistances Marronnes et les luttes émancipatrices est intimement liée à des paysages, et à des terres précises. Le quartier « Fond Gens libres » en Martinique, la rivière Bayano au Panama et le morne « Piton Flore » à Sainte-Lucie[480] ne font pas que célébrer un homme ou une femme. Ces noms rendent visibles des alliances

historiques humaines et non humaines qui ont défié l’ordre colonial et esclavagiste.

Cette signification est encore plus profonde dans le cas d’Haïti. Lors de sa déclaration d’indépendance à l’issue de sa révolution repoussant les Français, les Espagnols et les Anglais, cette ancienne colonie (Saint-Domingue/Hispaniola) fut renommée par les révolutionnaires « Haïti », nom par lequel les Taïnos désignaient cette île avant l’arrivée de Christophe Colomb. Ce nom atteste la mémoire de ceux qui furent décimés par les colons. Loin d’une simple nouvelle attribution de nom par les vainqueurs d’une guerre anticoloniale, cette dation atteste la décolonisation par le nom, la même que pointait Val Plumwood dans le contexte des Aborigènes en Australie[481]. Il ne s’agit pas seulement de donner un autre nom, mais de trouver des façons de faire émerger les traits de la Terre, des paysages et des non-humains, comme si ces derniers participaient aussi à la dation du nom. C’est précisément cette relation qui surgit dans certains noms utilisés par les peuples indigènes de la Caraïbe pour désigner les différentes îles. « Madinina » pour la Martinique, signifie « l’île aux fleurs ». « Karukera » pour la Guadeloupe signifie « l’île aux belles eaux ». « Ayiti » pour Haïti signifie « terre de hautes montagnes[482] », ces mêmes montagnes depuis lesquelles se sont élancés les insurgés antiesclavagistes à l’assaut du Plantationocène. Par le nom Ayiti, ces révolutionnaires attestent de la mémoire des peuples perdus et font apparaître la relation matricielle qui reliait ces derniers à cette terre. Aux destructions coloniales, cette dation fut un des chemins possibles vers une matrigenèse.

Les noms pour penser la Terre sont chargés de sens et de références cosmologiques spécifiques, de même que l’action de donner un nom, qui plus est à la Terre entière, n’est pas neutre

politiquement. Aux Caraïbes, la dation du nom fut une partie essentielle de l'acte colonial, visant à usurper la terre aux peuples qui en dépendent. Ainsi, Christophe Colomb, depuis son navire, s'est amusé à recouvrir les îles du voile de noms en référence à la cosmologie catholique apostolique romaine. Ayiti est devenue Isla española (île espagnole) ou encore hispaniola. En 1970, James Lovelock, depuis la perspective de la navette spatiale, proposa le nom de Gaïa pour désigner la Terre dans le cadre d'une hypothèse scientifique et environnementaliste assimilant celle-ci (et singulièrement la biosphère) à un organisme vivant qui s'autorégule[483]. Cette référence à la déesse grecque fut reprise dans les travaux de sciences de la vie et la Terre, comme dans les écrits des philosophes Bruno Latour et Isabelle Stengers afin de désigner la présence de ces ensembles non humains qui échappent à la maîtrise des humains et qui devraient commander en retour une considération. Reconnaissant l'intrusion de Gaïa (Stengers), il faudrait y faire face (Latour)[484].

En réponse à l'hypothèse scientifique Gaïa, je propose l'hypothèse cosmopolitique Ayiti. Aussi belle soit-elle, la référence à la Grèce ancienne conserve secrètement le fantasme d'un avant-globalisation qui nie le nœud colonial de 1492, l'acte même qui rendit concrète la totalisation de la Terre en un globe, photographié cinq cents ans plus tard depuis l'espace. Par ailleurs, l'hypothèse Gaïa de Lovelock reste enfermée dans un environnementalisme qui efface, tel un astronaute, les continuités socio-économiques, politiques et imaginaires entre humains et non-humains constitutives de la Terre, et qui refuse de reconnaître la fracture coloniale de la modernité. En revanche, l'hypothèse Ayiti est d'abord la proposition que la Terre soit le socle d'un monde où ses systèmes physico-chimiques, ses strates géologiques, ses océans, ses écosystèmes et

son atmosphère, sont dans des arrangements intrinsèques aux dominations coloniales, raciales et misogynes des humains et non-humains, tout autant qu'aux luttes contre celles-ci. Reconnaître l'intrusion d'Ayiti, c'est reconnaître l'imbrication écologico-politique de la constitution coloniale de la modernité dans les manières d'habiter la Terre, en cause dans la crise écologique aujourd'hui. Le geste des révolutionnaires de Saint-Domingue indique littéralement et littérairement que c'est à travers la confrontation à la fracture coloniale de la modernité et à ses esclavages qu'il est possible de dégager les chemins vers une Terre-mère. Représentant les luttes anticoloniales et antiesclavagistes des peuples indigènes, les quêtes d'égalité des esclaves et les luttes pour préserver une relation matricielle à la Terre, Ayiti est le nom de la Terre-mère de l'histoire moderne. En ce sens, nous sommes tous les enfants d'Ayiti. L'intrusion d'Ayiti est à la fois un témoin de ces expansions coloniales du globe et un appel. Elle n'est pas une entité qui se tient par elle-même, elle est à retrouver à travers ces luttes, à travers des agir-ensemble, à travers des coumbites, elle est l'appel conjoint d'une matrigenèse (reconnaissance de la Terre-mère) et d'une métamorphose créole (reconnaissance des enfants de cette Terre-mère). Faire face à Ayiti, c'est donc confronter les changements environnementaux du monde tout autant que les inégalités léguées par la constitution coloniale de la modernité entre Nord et Sud, rappelés avec ferveur par Haïti.

Luttes d'écologie décoloniale : sortir de la cale moderne

Dans le second sens du verbe « décaler », décaler l'Anthropocène invite littéralement à vider la cale de l'Anthropocène. En vue d'un idéal d'égalité, il s'agit d'abolir cette politique qui place une partie des humains et non-humains dans la cale du bateau, de libérer les esclaves de la crise écologique. Cette sortie de la cale de l'écologie décoloniale se traduit par une multitude de luttes sociales et politiques où la préservation des équilibres écosystémiques et la quête d'émancipation d'une situation coloniale ne forment qu'un seul et même problème. Des militants s'insurgent contre les violences d'un habiter colonial et d'une économie capitaliste dévoreurs de monde qui, d'un même trait, oppriment humains et non-humains dans la Caraïbe comme ailleurs sur Terre[485]. Quatre types de luttes d'écologie décoloniale sont repérables aujourd'hui.

Les premières se trouvent dans les actions de peuples précolombiens et autochtones qui luttent à la fois pour préserver leurs milieux de vie et leur place dans le monde face aux prédations des multinationales et États libéraux. Elles se manifestent aujourd'hui dans les actions des peuples amazoniens et de leurs alliés pour préserver leurs forêts et lieux de vie, dans les résistances des autochtones de la Guyane française contre le projet de la « Montagne d'or », dans les résistances des Native Americans contre les projets de gazoducs tels que Standing Rock aux États-Unis, et dans les résistances des Inuits face à l'industrie pétrolière à partir des sables bitumineux[486]. Le mouvement écologiste portoricain centré autour de l'association Casa Pueblo agit aussi contre les destructions de lieux de vie en défendant la maison (casa) des Boricuas, faisant référence aux peuples Taïnos[487]. Ce premier type de luttes se retrouve également dans les combats des Warlpiri, Yawuru, Ngarinyin et autres Aborigènes australiens pour préserver leurs terres[488]. Outre leur ferveur politique, ces peuples indigènes

disposent aussi d’une base mythologique et cosmologique prémoderne telle que la Pachamama, qu’ils peuvent opposer à la globalisation destructrice de monde. Ces luttes d’écologie décoloniale propres aux peuples indigènes rappellent que les violences qui leur sont infligées à l’échelle globale sont l’envers d’une violence et d’un mépris pour les écosystèmes, paysages et natures de la Terre[489].

Le deuxième type concerne les résistances d’écologie politique de ceux qui physiquement furent amenés aux Amériques à travers les cales des navires négriers et ne peuvent se réclamer d’une autochtonie ancienne. Elles s’appuient historiquement sur les résistances des anciens esclaves Nègres telles les luttes des Nègres Marrons à travers les Amériques, des quilombos du Brésil aux Great Dismal Swamp de Virginie, en passant par le peuple saramaka du Surimane, les communautés Marronnes de Jamaïque et le Palenque de San Basilio en Colombie. Ces luttes se révèlent aujourd’hui dans la Caraïbe par les actions d’associations écologistes, telles que l’Assaupamar en Martinique (Association pour la sauvegarde du patrimoine martiniquais), qui allient défense des écosystèmes, préservation d’un patrimoine culturel et d’une mémoire des anciens esclaves Nègres à la lutte pour une égalité politique postcoloniale. Ici, l’écologie décoloniale se retrouve aussi dans les luttes d’écologie urbaine à partir des quartiers populaires, des ghettos, des bidonvilles et des favelas où sont parquées les minorités ethniques, où l’amélioration du milieu de vie va de pair avec une quête de justice sociale. Elle se dévoile à travers ces luttes pour l’émancipation des Noirs des États-Unis, de « ces agriculteurs de la liberté » qui, des jardins Nègres aux jardins urbains de Détroit en passant par les communautés Marronnes, firent de leurs alliances avec la terre le cœur d’une résistance politique

antiraciste[490]. C'est à partir de la reconnaissance du lien entre inégalités sociales, discriminations raciales, domination politique et pollution de l'environnement qu'est né le mouvement de la justice environnementale aux États-Unis au début des années 1980[491]. Ces luttes montrent que le racisme est l'envers d'un mépris pour les écosystèmes de la Terre.

Le troisième type recoupe les deux premiers tout en en constituant un prolongement sensiblement différent qui concerne les luttes d'écologie politique menées par des femmes et visant à la fois à la préservation du milieu de vie, à celle des écosystèmes de la Terre et à l'égalité sociale et politique des femmes. Si celui-ci est représenté notamment par les travaux de Rachel Carson et les avancées d'un mouvement écoféministe Blanc dans les pays du Nord, il concerne particulièrement les expériences de femmes racisées en situation (post)coloniale, prenant acte de ce que les dommages écologiques les affectent de manière disproportionnée[492]. Il s'appuie historiquement sur les luttes des femmes racisées telles que le mouvement Chipko en Inde au XVIIIe siècle pour la défense de leurs forêts en tant que lieux de vie, comme le montre Vandana Shiva[493]. On le retrouve aussi à travers le Mouvement de la Ceinture verte mis en place par Wangari Maathai qui associa l'effort de reforestation pour lutter contre la désertification avec l'amélioration des conditions sociales des femmes kényanes. C'est à une telle lutte qu'est voué le courant ecowomanist inspiré des écrivaines afro-américaines Alice Walker et bell hooks, rappelant l'importance matérielle et spirituelle du rapport aux non-humains et au milieu dans la reconquête des dignités des femmes Noires face au patriarcat et au racisme colonial[494]. La courageuse lutte de Francia Márquez, lauréate du prix Goldman pour l'environnement en 2018, et celle des femmes afro-

colombiennes de La Toma contre les mines d'or et leurs conséquences écologiques désastreuses participent à cette écologie décoloniale. C'est aussi cette forme d'écologie décoloniale que mit en acte Marielle Franco agissant en faveur d'une justice sociale pour les minorités LGBT et l'amélioration des conditions de vie des favelas. Ce troisième type d'écologie décoloniale expose les continuités perfides entre colonialisme, racisme, domination des femmes et dégradation de la planète.

Le quatrième type de luttes d'écologie décoloniale ne provient pas d'un groupe particulier (autochtones, racisés ou femmes) mais reprend les mêmes formes. Si certaines dominations écologico-politiques sont spécifiques à des groupes tels que les peuples indigènes, les esclaves Nègres, leurs descendants et les femmes, les situations de domination exposées peuvent se retrouver dans d'autres lieux et concerner d'autres groupes. De même que le Nègre n'est pas réductible au Noir, n'importe qui peut se retrouver dans la cale du monde moderne. Ce quatrième type de luttes d'écologie décoloniale dénonce ces situations coloniales contemporaines dans les pays du Nord comme dans les pays du Sud. C'est ainsi que Mathieu Gervais note le caractère décolonial des luttes des paysans en France hexagonale pour défendre leur rapport à la Terre[495], que Jean-Baptiste Vidalou rappelle que les luttes pour Notre-Dame-des-Landes, les forêts de Sivens, de Chambarans, de Bures et des Cévennes en France, pour la forêt de Hambach en Allemagne ou celle de Skouries en Grèce s'opposent aussi à une « colonisation qui veut que ces montagnes et plateaux soient désenclavés et entrent dans l'ordre de marche de l'économie[496] ». Ces luttes européennes s'apparentent aux gestes et métamorphoses des Nègres Marrons donnant à voir des manières d'être forêts qui échappent à la planification altéricide de la cybernétique et de l'aménagement

capitaliste des territoires qui réduisent écosystèmes, humains et non-humains à une quantité mesurable, marchande et profitable. Les manifestations contre le réchauffement climatique dans les rues des capitales du monde prolongent les manifestations pour une justice environnementale initiées par les femmes et les racisés aux États-Unis. Les désobéissances climatiques reprennent les gestes antiesclavagistes de Thoreau et d'Elizabeth Heyrick dès lors qu'elles s'articulent aux luttes des colonisés, des indigènes et des naufragés du monde.

À travers ces quatre formes de luttes, l'écologie décoloniale dénonce les situations de colonialisme environnemental où un État ou un groupe parvient à imposer un usage de la Terre qui, d'une part, usurpe des biens communs à des fins de profits privés et, d'autre part, se traduit par la dégradation du milieu de vie des habitants locaux. Elle met aussi en cause le legs hétérotopique de la colonisation, l'imaginaire collectif par lequel certains espaces sont pensés comme espaces autres, espaces aux marges où il est admis d'y faire ce qu'il ne serait pas admis au centre. Ce legs hétérotopique est l'une des caractéristiques centrales du Plantationocène, la ligne qui discrimine les considérations morales, les normes et les pratiques ayant cours à l'intérieur des plantations, et celles à l'extérieur. Ainsi la violence des plantations est tacitement acceptée par les consommateurs et les États, qu'il s'agisse de plantations de coton, de bananes et de café cueillis par les mains Nègres, qu'il s'agisse des plantations de palmiers à huile et de soja destructrices de forêts et de communautés humaines et non humaines, de fermes industrielles d'animaux en cages, d'usines de fabrication de produits chimiques toxiques, des terrains d'exercice militaire où l'on fait pousser des armes de guerre, des champs de puits de pétrole à une étincelle du brasier et à une cassure d'une

marée noire. C'est ce rapport hétérotopique qui se dévoile dans la pratique d'essais nucléaires perpétrés par les États-Unis sur les terres des Native Americans, par la France en Algérie et en Polynésie, et dans l'usage compulsif de pesticides dans les Antilles françaises, comme dans l'extraction toxique d'uranium dans les pays africains[497]. Pareillement, l'externalisation de ces « impacts » environnementaux suit ce legs hétérotopique tant à travers les politiques du NIMBY (Not In My Back Yard – pas dans mon jardin) qu'à travers le colonialisme toxique, ces pratiques de rejet de déchets toxiques du Nord aux abords des communautés indigènes, des racisés et des pays les plus pauvres tels qu'Haïti, la Somalie et la Côte d'Ivoire[498]. Enfin, l'écologie décoloniale met en cause les violences infligées aux humains et non-humains par l'habiter colonial. Elle s'oppose à une manière d'habiter ces îles des Caraïbes tout autant que les autres lieux du monde qui fait des écosystèmes de la Terre les ressources en vue de l'enrichissement de quelques-uns, tout en maintenant des populations entières dans une insécurité alimentaire. Cachées par l'arche de Noé, ces violences rendent malades humains et non-humains par des milieux de vie pollués, accroissent les inégalités sociales et, chaque année, assassinent les militants écologistes[499] ! Sortir de la cale est une nécessaire confrontation à cette violence dévoreuse de monde.

Décaler l'Anthropocène comprend un troisième sens à partir du mot créole « dékalé » signifiant « destruction ». Plus que l'évidement de la cale, la libération des asservis, décaler l'Anthropocène désigne alors la déconstruction des agencements politiques de poutres et de planches qui forment une cale sous le pont, où sont régulièrement déversés de nouveaux Nègres. Dékalé l'Anthropocène ouvre la possibilité d'un autre monde, d'une autre construction du vivre-ensemble, d'un navire sans cale. Décaler l'Anthropocène annonce

alors la recherche de nouveaux arrangements marins et terrestres par lesquels, face à la tempête, il est possible ensemble d’habiter sur le pont et de construire un navire-monde.

QUATRIÈME PARTIE

UN NAVIRE-MONDE

Faire monde par-delà la double fracture

14.

MON-EBOOK

Un navire-monde : la politique de la rencontre

Rencontre (1765)

Le 31 janvier 1765, au départ de Nantes, le navire Rencontre s'élance vers l'autre à travers l'eau salée. Armés de cordages et de chaînes, d'agrès et d'une économie déshumanisante, le capitaine Ray de Labaussère et son équipage entendent bien toucher ces fantasmes Noirs. Dans un port négrier de l'Afrique de l'Ouest, 50 hommes, 23 femmes, 22 garçons et 25 filles sont brusqués dans la cale du navire. Le 22 septembre 1765, 120 rencontres manquées sont débarquées en Martinique. Ayant failli à son propre nom, le Rencontre est désarmé sur place, ouvrant la porte à un autre fantasme : un gréement qui porte les voiles d'un monde.

Supériorité ? Infériorité ? Pourquoi tout simplement ne pas essayer de toucher l'autre, de sentir l'autre, de me révéler l'autre ? Ma liberté ne m'est-elle pas donnée pour édifier le monde du Toi[500] ?

FRANTZ FANON,
Peau noire, masques blancs

L’arche de Noé et le navire négrier : les deux errances d’une même modernité

Les références imaginaires de l’arche de Noé ou du navire négrier suscitent des éclairages différents des enjeux écologiques du monde face à la tempête. Ces divergences apparaissent déjà dans leurs sémantiques mêmes. Si l’arche de Noé est ce navire qui peut contenir une paire de chaque animal, son nom ne lui est pas donné par rapport à ce qu’il contient ou à ce qui s’y déroule. La vie à bord importe peu. L’arche de Noé est nommée en rapport à son extérieur, à l’en-dehors du monde, à sa faculté à résister à la montée des eaux, ladite catastrophe. L’arche de Noé tenterait de pointer un au-delà de la politique. Les enjeux écologiques seraient si importants qu’il ne faudrait pas les subordonner aux jeux usuels des campagnes électorales, des guerres et des conflits humains. C’est un vœu bien-pensant mais bien naïf que d’imaginer que, à partir de cette pluralité d’existence sur Terre, l’arche demeurerait bien silencieuse à son bord, sans heurt, sans lutte, sans peur, sans cri, sous le seul joug d’un Léviathan rebaptisé « Nature »[501]. Le cas historique du navire négrier Noé[502] montre qu’une telle arche, en maintenant d’intenables inégalités et oppressions, peut littéralement exploser. La véritable catastrophe se trouve à bord. Cet au-delà de la politique n’est autre que la fin d’un souci pour le vivre-ensemble, la fin d’un souci pour le monde. Or, le souci pour le monde, la préservation à bord de conditions vivables, de conditions d’égalité et de justice est le meilleur rempart au Déluge.

Le navire négrier offre un autre accès sémantique au monde en éclairant ce qui se déroule à l'intérieur du navire. Depuis le rivage, on ne peut pas savoir avec certitude si ce navire est négrier ou non. Ce n'est qu'en y pénétrant, ce n'est qu'en étant à bord et qu'en ouvrant la cale qu'il est possible de le qualifier. Bien entendu, le navire négrier est nommé une seconde fois par rapport à ce qu'il contient : des Nègres. De ce chemin sémantique du navire négrier découlèrent des atrocités récurrentes après l'interdiction internationale de la traite transatlantique menée par l'Angleterre dès 1810. Du moment que les navires qui pratiquaient illégalement cette traite étaient pris en chasse par la marine anglaise, il leur suffisait de se délester de « leur cargaison » en jetant à la mer ces hommes et ces femmes encore enchaînés ou enfermés dans des tonneaux, comme le fit le navire français La Jeune Estelle en 1820, pour ne plus être stricto sensu négrier[503]. Malgré sa peinture vive de la scène du négrier Zong, William Turner conserve le point de vue externe au navire, suspendu au-dessus de l'eau, à l'inverse des représentations des poètes caribéens David Dabydeen et M. Nourbese Philip qui racontent cette scène depuis la cale, les histoires de vies et les noms de ces êtres humains[504]. L'écologie pensée depuis la figure du navire négrier met en avant le caractère immédiat et incontournable de l'expérience sociale et politique du monde. Le navire négrier aborde la crise écologique depuis le dedans du monde.

En dépit de leurs divergences, ces deux navires mènent tous deux, par des chemins contraires, à une même déculturation, une même position hors-sol et hors-monde. Oui, il est possible qu'un navire soit à la fois négrier et arche de Noé. L'arche de Noé comme scène imaginaire témoigne du refus du monde. L'arche de Noé a pour conséquence l'abandon des appartenances, des noms et

identités (des corps-en-perte), l’aliénation du rapport à la Terre (des astronautes) et des êtres pris en dehors de leurs rapports sociaux et politiques (des Noé). La politique de l’embarquement ne conduit pas à un vivre-ensemble, ni même à un habiter-la-Terre. Elle devient synonyme de la fin d’un espace public, la fin d’un monde comme la clé de la survie à la catastrophe. L’errance conséquente à la politique de l’embarquement de l’arche de Noé témoigne d’une action décidée, le mouvement d’un chez-soi vers la Terre globalisée. C’est une errance au nom de la survie face aux conséquences des dérèglements écologiques de la planète, une errance de survie face à la nature et à la Terre.

Le navire négrier comme scène imaginaire témoigne des dures expériences d’une absence de monde. La déshumanisation des captifs, l’enchaînement de ces derniers dans l’obscurité de la cale et de l’entrepont ne permettent point d’instituer un monde sur ce navire. La politique du débarquement impulsée par le navire négrier donne une représentation du monde et de ses habitants ayant pour condition d’être des corps perdus, des naufragés maintenus dans un rapport hors-sol et des Nègres tenus hors du monde. Il en résulte une aliénation de soi, du rapport à la Terre et au monde. La fuite, aussi nécessaire fût-elle d’un point de vue pragmatique, consacre cette impossibilité de faire monde et d’habiter ensemble la Terre. Aussi le navire négrier peint-il le terrible tableau d’un monde de désolation et d’humains dessolés. L’errance découlant du navire négrier fut imposée. Il fut imposé à un ensemble de personnes d’errer, d’être sans chez-soi, et de naviguer à travers le chez-soi des autres. C’est ainsi que le révérend père Du Tertre peut écrire en 1667 :

> C’est aussi d’eux [les Nègres] que l’on peut dire que toute la terre leur est patrie, car pourvu qu’ils trouvent à boire et à manger, tous les Pays leur sont indifférents, & bien éloignés des sentiments des enfants d’Israël[505] […].

Cette apatridie est formulée comme un cynisme qui caractériserait les « Nègres » en tant que type anthropologique d’êtres humains, et dont l’absence de souci pour les patries des humains constituerait la clé d’une insouciance heureuse. Contrairement à l’assertion du père Du Tertre, cette errance n’est pas le résultat d’un type anthropologique particulier d’hommes et de femmes, et cette apparente insouciance n’est pas un choix philosophique de vie tel que prôné par Diogène de Sinope. Ces « Nègres » furent contraints à une expérience de vie cynique, contraints à une existence sans patrie. Les Nègres-esclaves ne furent pas ceux dont toute la Terre leur est patrie, mais ceux qui n’eurent que la Terre comme patrie. L’errance découlant du négrier et l’aliénation du rapport à la Terre sont les conséquences d’une expulsion du monde de ces captifs. C’est une errance de survie face aux exactions des humains, une errance de survie face au monde.

Si le navire négrier et l’arche de Noé représentent deux scènes différentes et deux politiques différentes (débarquement/embarquement), les errances engendrées se correspondent comme les deux faces d’une même pièce. Par deux chemins opposés, le navire négrier et l’arche de Noé mettent en scène une déculturation, une aliénation du rapport à la Terre et une perte du monde.

Arche de Noé et la politique de l'embarquement	Formes d'aliénation	Navire négrier et la politique du débarquement
Corps-en-perte	Déculturation : aliénation des appartenances culturelles.	Corps perdus
Les astronautes	Assolement : aliénation du rapport à la Terre.	Les naufragés
Les Noé	Acosmisme : aliénation du rapport au monde.	Les Nègres

Les errances du navire négrier et de l'arche de Noé.

Comment conserver un sol, un foyer, un soi tout en s'inscrivant dans un ensemble où ce soi se confond dans un nous abstrait ? Comment faire de la Terre, non plus le navire errant des humains ou l'astre étranger d'une humanité-astronaute, mais bien un navire-monde ?

Le retour environnementaliste : poursuite du refus colonial du monde

À ces deux errances de la modernité fut opposé le mouvement du retour. Retour à la Terre et à la nature dans le cas de l'environnementalisme de l'arche de Noé, et retour à la Terre-mère africaine dans le cas du navire négrier. Ces deux retours diffèrent dans leurs exemplifications historiques, dans leurs dimensions sociopolitiques et dans leurs portées théoriques. Cependant, loin d'une opposition à l'errance, tous deux attestent d'une perte du

monde soit en en prolongeant le refus (arche de Noé), soit en en prolongeant la fuite (le navire négrier).

Le « retour » comme mouvement théorique d'appréhension des problèmes environnementaux a occupé une place importante. On le retrouve dans les mouvements néoruraux[506] de ces urbains qui décidèrent de « retourner » dans les campagnes afin de renouer un rapport de proximité à la Terre et dans ces innombrables appels de retour à la nature[507], des produits consommés aux vacances recherchées. Ce retour est omniprésent dans la science-fiction écologiste. C'est le cas du livre La Vague montante de Marion Zimmer Bradley[508]. C'est aussi le cas du roman-série Les 100 de Morgan Kass adapté à l'écran par Jason Rothenberg, où un accident nucléaire a forcé des humains à s'exiler dans l'espace pendant des décennies dans une navette appelée Ark (l'Arche)[509]. L'intrigue est celle du retour sur Terre. Chose d'autant plus compliquée quand ceux qui font ce retour se rendent compte que tout le monde n'était pas parti. Cette humanité-astronaute qui revient sur Terre découvre alors des grounders ou des Terriens. La chanson de Gil Scott-Heron « Whitey on the Moon » (L'homme Blanc sur la Lune) dénonçant la pauvreté des Noirs concomitante des pas sur la Lune par des astronautes Blancs[510], de même que la proposition de Thomas Sankara de consacrer 1 % des budgets de la conquête spatiale à la préservation de l'arbre et de la vie[511] rappellent l'existence de ceux qui furent abandonnés par cette arche/navette spatiale.

Le retour se retrouve aussi dans les théories écologistes telles que la théorie Gaïa de Lovelock où les astronautes posent en retour un regard sur la Terre pour la désigner comme foyer ou Le Contrat naturel où Serres propose un retour à la nature[512]. Si William Cronon critique bien dans son article « Getting back to the wrong nature[513] » l'idée trompeuse d'une wilderness américaine qui serait une nature

originelle occultant les processus historiques de construction coloniale des paysages des États-Unis, l'action du retour (getting back) reste validée. De même pour Virginie Maris qui défend la nécessité d'un retour à une nature, à des natures ou à des processus naturels[514]. Le problème se situerait dans la façon de concevoir cette nature, mais non dans la démarche du retour en lui-même.

Ce retour apparaît aussi sous la plume de Bruno Latour dans son livre Où atterrir ? où les « terrestres » seraient ces modernes qui, ayant décollé, se retrouvent hors-sol et se doivent de revenir pour découvrir à nouveau leur condition d'habitants de la Terre. L'analogie faite par Latour entre modernes craignant de se voir privés de terres et peuples colonisés ayant véritablement perdu leurs terres reste malgré tout une sympathie-sans-lien, sans conséquence. La reconnaissance contrite de crimes coloniaux – omettant l'esclavage, la traite négrière, son racisme et sa misogynie – et de l'exploitation de terres coloniales préservant les terres européennes de plus amples saccages ne s'accompagne d'aucune proposition juridique ou politique à l'endroit des descendants d'esclaves, des anciens colonisés ou de leurs terres perdues. Persiste ainsi une inconséquence à promouvoir la réception des migrants contemporains, sans aborder le racisme d'État qui refuse l'hospitalité à ceux-ci comme à ceux provenant d'historiques immigrations coloniales et postcoloniales. L'universalité négative par laquelle, aujourd'hui, modernes et colonisés seraient hors-sol face aux élites capitalistes mondiales et les États-Unis est présentée comme suffisante pour effacer la craie coloniale sur le tableau noir de l'Occident. Cette inconséquence engendre d'intenables subterfuges visant à conserver l'illusion paradoxale d'une grammaire coloniale non coloniale, d'une représentation « ethnocentrique » du monde

sans racisme ni ethnocide, et d'un nouveau mouvement du « Nous, les modernes » vers « un Nouveau Monde » à travers de « grandes découvertes » qui se dérouleraient, cette fois-ci, sans crime[515]. Ce retour maintient le fantasme d'un seul sujet parlant, agissant et découvrant, tel un Robinson européen qui, malgré ses siècles de « contacts » coloniaux avec d'autres, sortirait de son désarroi par un dialogue avec lui-même. C'est oublier que Robinson Crusoé fut un planteur esclavagiste à la tête d'un voyage négrier lors de son naufrage, et que les Nègres et les Vendredi de la Terre réclament justice[516].

Dans les faits, la perspective environnementaliste du retour à la nature s'est souvent traduite par une grammaire coloniale visant à s'approprier violemment un espace et à y projeter avec force les fantasmes et modes d'occupation d'un groupe sur un autre. Ce fut le cas de l'idéologie de la wilderness où la création de parcs fut synonyme de l'expulsion non seulement des Amérindiens aux États-Unis, mais aussi de communautés locales en Inde, en Tanzanie ou en Afrique du Sud[517]. L'imposition coloniale d'une vision d'une nature vierge, le zèle missionnaire de conservateurs à la recherche du paradis perdu, ou encore l'engouement touristique pour une Afrique à l'image du film Le Roi Lion ont produit des réserves et parcs naturels qui sont pensés contre les peuples historiquement présents[518]. L'on peut alors paisiblement faire l'ascension du Kilimandjaro ou un safari dans le Serengeti sans se soucier de l'usage de pesticides alentour qui violentent ces autres humains et non humains, ces autres considérés hors-nature. La complicité du retour à la nature et de l'idéologie coloniale trouve de nombreux exemples. Ici, un ancien membre du Commissariat à l'énergie atomique (CEA) placé à Mururoa, l'un des atolls où la France effectua ses essais nucléaires jusqu'en 1996, publie en 2005 un livre

de photos terrestres et sous-marines de l’atoll intitulé Mururoa. Retour à la nature. De la volonté de l’auteur, ces images ont vocation à convaincre que « [la] France n’a pas à rougir de la manière dont elle s’est comportée à Mururoa[519] ». Retour à cette « belle » nature après que la puissance coloniale y a semé ses bombes radioactives.

À qui donc s’adresse ce retour ? Ce retour-là concerne ceux qui ont au préalable embarqué dans l’arche de Noé, ceux qui ont pu partir, ceux qui ont été sélectionnés pour partir. L’arrogance du retour à la nature est précisément d’effacer ceux qui ne sont pas partis. Il faudrait imaginer une arche de Noé qui, après quelques milles nautiques, décide de revenir à son port de départ. Les matelots s’étonneraient de voir qu’il y a des personnes qui sont déjà là et vivotent parmi les destructions causées par la construction de l’arche. Faut-il s’attendre à ce que les embarqués modifient volontairement les rapports de pouvoir, et qu’aux précédentes violences succèdent des relations cordiales avec ceux qui n’ont pas embarqué ? Ce retour se placerait-il sous le signe de retrouvailles passionnées ? Ou les retournés conserveraient-ils l’arrogance coloniale d’une Terre ou d’une nature déclarée comme « découverte » ? Historiquement, qu’il s’agisse des indigènes et des paysans ruraux des parcs nationaux des États-Unis à l’Afrique du Sud en passant par l’Inde, qu’il s’agisse de ces Terriens dans la série Les 100, ces plus naturels de la nature du retour à la nature, ces plus terrestres de la Terre du retour à la Terre furent présentés comme des gêneurs à exclure, bref, comme ces « sauvages » Caraïbes qui accueillirent Colomb sur la côte.

Ce retour n’est donc pas l’action de rebrousser chemin, ni celle d’une déconstruction de l’arche dans laquelle un « nous » exclusif serait embarqué. Ce retour n’est autre qu’une étape, un autre

itinéraire de plus dans l'épopée de l'anthropos ou de Noé. La Terre est alors perçue véritablement tel un astre comme les autres, ainsi que le montre Frédéric Neyrat dans sa critique du géoconstructivisme[520]. Une planète découverte vers laquelle les « humains » auraient navigué. Il se trouve que celle-ci porte le nom de « Terre ». Les humains accostent la Terre toujours à bord de la même arche. Le retour à la Terre ou à la nature reproduit ainsi l'écologie de l'arche de Noé dans la mesure où tout le monde – au double sens du terme – ne peut y prendre part. Ce retour-là devient littéralement un refus du monde et reconduit la propension à exclure de l'écologie coloniale. Ce retour-là ne sait que faire quand, ô surprise, se « découvrent » ceux qui sont déjà là, sur cette Terre ou dans cette nature objet du retour. Ce retour altéricide refuse la rencontre, refuse le monde au départ comme à l'arrivée.

Les retours Marrons : poursuite de l'infinie fuite du monde

À côté de cette littérature écologiste sont passés sous silence d'autres humains qui furent longtemps animés par le thème du retour. Je parle des troisièmes termes, les Nègres esclaves coloniaux et leurs descendants. La quête d'un soi, d'une terre et d'un monde par les Noirs esclaves et leurs descendants a aussi pris la forme d'un retour espéré, symbolisé par la figure du Nègre Marron. Des premières révoltes sur les navires négriers aux mouvements actuels rastafaris de retour en Éthiopie[521], en passant par les communautés Marronnes, le mouvement Back to Africa de Marcus Garvey, un ensemble de Noirs réduits en esclavage et leurs descendants furent animés par le désir d'un retour. Retour à un

monde précolonial, retour à une Terre-mère, à la Guinée, à Sao Tomé ou en Afrique. Certaines tentatives se sont perdues dans la mer, dans les crevasses d'un chemin nocturne, certaines ont trouvé refuge dans les montagnes de Jamaïque, dans les forêts du Suriname et de Guyane, et d'autres sont effectivement parvenues en Afrique. Ces tentatives ont donné lieu entre autres à la création de deux pays africains : la Sierra Leone et le Libéria[522].

Dans leurs fuites, les Nègres Marrons ne peuvent rencontrer d'autres qu'eux-mêmes. La crainte d'une dénonciation, de la part d'un autre esclave ou de la part d'un colon Blanc, conditionne la démarche cachée du Marron. Les Marrons se doivent de rester hors du monde précisément pour survivre. Puis, à l'image de la condescendance de Marcus Garvey qui, sans avoir consulté les Africains déjà présents, était prêt à s'en faire le leader[523], certains retournés Noirs américains se sont comportés en véritables colons, usurpant des terres aux habitants locaux et entraînant de terribles conflits. Paradoxalement, la quête d'un monde à travers le retour vers une Afrique fantasmée reproduisit envers les habitants des côtes africaines les mêmes refus du monde qui poussèrent les Noirs américains à s'en aller, le même refus de la rencontre, la même impossibilité d'une rencontre avec l'autre.

Les astronautes comme les Marrons proposent des retours. Mais tous les retours ne se ressemblent pas. Il y a un retour qui est un refus du monde, et un retour qui est une fuite du monde. Aussi, de manière opposée, le retour Marron et le retour astronaute prolongent-ils l'acosmisme du monde colonial. Il y a un retour du Marron qui n'est pas la fin du marronnage, mais bien son prolongement. L'occasion de récupérer quelques ressources pour repartir. De même, il y a un retour de l'astronaute qui n'est pas la fin d'une odyssée spatiale mais sa continuation. Le Marron revient alors

sur la plantation en Marron, de la même manière que l'astronaute revient sur Terre en astronaute. Pourtant, il ne suffit pas de revenir sur Terre, en Afrique ou dans la société coloniale pour toucher Terre et habiter le monde. Le retour est aussi dommageable s'il remet en œuvre ce refus-fuite de la rencontre et consacre l'absence d'un monde.

La politique de la rencontre et le navire-monde

Au lieu du mouvement du retour, je propose un mouvement autre, un mouvement vers l'autre, le mouvement de la rencontre. Ce mouvement n'est plus déterminé par la direction vers un objet fantasmé à atteindre ou à saisir, « Nature », « Terre » ou même « Terre-mère », mais par un horizon. L'horizon d'une altérité vers laquelle l'on tend sans jamais pouvoir l'atteindre, un aller vers l'autre, un aller vers le monde. Passer de la fuite Marronne et du refus astronaute à la rencontre suppose non pas un retour mais un retournement. Il s'agit du retournement par lequel l'astronaute enlève sa combinaison spatiale et accepte de partager avec les autres ces terres et ces mers. Le retournement où Noé arrache les planches de son arche et défait les bords pointus du gaillard d'avant qui séparent lui et les siens des autres humains et non humains. Le retournement par lequel le Marron arrête sa fuite véloce ou immobile et confronte le monde. Dès lors qu'il rencontre l'autre, le Marron n'est plus Marron, l'astronaute n'est plus astronaute.

Ce mouvement suppose une mise en relation avec les autres, une politique de la rencontre. La mise en relation est ce qui est occulté dans le thème du retour. Accoster, aborder, amarrer dans le

slogan « retour vers » semblerait aller de soi. Pourtant, la relation n'est jamais acquise ni donnée, elle s'instaure par ce mouvement qui vise à mettre en présence des altérités et se reconnaître quelque chose de commun qui n'appartient à aucun. C'est dans ces rencontres que se joue véritablement ledit retour. Aussi le plus important n'est-il plus le chemin parcouru pour revenir sur Terre, mais bien la réponse à la question suivante : comment ceux qui sont partis et qui sont de retour s'ouvrent-ils à une relation avec ceux qui sont restés et déjà là ? Telle est la question soulevée par nombre de sciences-fictions écologistes. Inversement, comment ceux à qui le monde fut refusé, ceux qui furent expulsés de l'arche de Noé, ceux qui furent cantonnés dans la cale du navire négrier fondent-ils un soi capable d'ouvrir la rencontre et d'entretenir la relation avec ceux qui, jadis, les ont abandonnés et violentés ? Telle est la question soulevée par Aimé Césaire dans son Cahier d'un retour au pays natal, par Frantz Fanon dans Peau noire, masques blancs et par Édouard Glissant dans Poétique de la relation. Les réponses à ces deux questions constituent la politique de la rencontre qui s'illustre par la figure du compagnon de bord.

Le navire négrier et l'arche de Noé incarnent deux fuites de la rencontre avec leurs figures politiques respectives. L'arche de Noé dévoile cinq figures politiques (l'insouciant, le xéno-guerrier, le sacrificateur, le maître-patriarche et le dévoreur de monde) et ses formes de refus de la rencontre (l'abandon de l'autre, l'élimination de l'autre, le sacrifice de l'autre, l'asservissement de l'autre, mon monde au prix du monde des autres). Le navire négrier contient cinq figures politiques (le Nègre épave, le suicidaire, le Nègre Marron vengeur et le kamikaze) et ses formes de fuite de la rencontre (l'abandon de soi, l'élimination de soi, partir pour soi, faire partir l'autre et faire partir le monde). À ces dix figures de la fuite de la

rencontre s’oppose une figure faisant de la rencontre sa visée, celle du compagnon de bord. Cette figure politique porte en elle la réalisation et l’horizon d’un monde commun.

D’une part le compagnon de bord refuse l’alternative posée par l’arche de Noé et sa politique de l’embarquement qui impose soit le péril dans le Déluge (ladite catastrophe), soit la fin d’un monde entre les humains à bord du navire. La figure du compagnon de bord prend la forme hospitalière d’une invitation. L’ouverture de l’arche de Noé n’est pas l’augmentation de son volume qui, en maintenant ses murs, ne serait qu’une politique de l’embarquement à plus grande échelle. Le compagnon de bord défait les murs et les bords de l’arche, en en faisant un socle aussi étendu que le monde : un navire-monde. Bien plus que des corps à sauver d’une misère imposée ou d’une noyade certaine en Méditerranée, c’est l’autre en tant que compagnon parlant et cohabitant de la Terre qui est désiré. Le compagnon de bord fait des gestes de ceux qui récupèrent en mer les corps en proie aux vagues et de ceux qui exigent des institutions locales un traitement politique digne en société des nouveaux venus, une seule et même action : la réalisation d’un pont de la justice. Il conserve la certitude que c’est à travers cette justice hospitalière qu’un monde peut être préservé face à la tempête.

D’autre part, le compagnon de bord refuse l’alternative posée par le navire négrier et sa politique du débarquement qui impose soit la cale du monde des esclaves, soit la fuite hors-monde des Marrons, soit l’enfer des chaînes et des fers, soit le débarquement hors-monde des esclaves Nègres. La figure du compagnon de bord prend la forme d’une revendication d’égalité au sein même de cette rencontre forcée. C’est le cri de justice que provoque l’insurrection de ces êtres humains passant de la cale au pont. C’est le déplacement de Rosa Parks de la cale arrière au pont avant du bus.

C'est la lutte pour l'égalité citoyenne défendue par Toussaint Louverture, Aimé Césaire, Martin Luther King et Malcolm X. C'est la surrection de cette « négraille » dont parle Césaire, passant de la position assise dans la cale à celle debout à l'air libre du pont :

> Inattendument debout
> debout dans la cale
> debout dans les cabines
> debout sur le pont
> debout dans le vent
> debout sous le soleil
> debout dans le sang
> […]
> debout dans les cordages
> debout à la barre
> debout à la boussole
> debout à la carte
> debout sous les étoiles[524].

Césaire n'a pas débarqué, mais il n'est pas resté sur le navire négrier comme certains le sous-entendent[525]. Plus radicales, l'action politique et la poésie de Césaire ont visé à transformer le navire négrier. Par son verbe, brisant les chaînes déshumanisantes de la cale et fracassant l'écoutille de l'entrepont, il érige un sujet parlant, débout sur le pont. Mais ce surgissement lustral de la cale ne se poursuit point dans une geste du débarquement hors-monde à travers la fuite, le suicide, le cri vengeur et la lame meurtrière ou l'explosion kamikaze. Renversant l'entreprise impériale qui fit du navire négrier l'unique façon dont une pluralité pouvait être mise en présence, Césaire a osé imaginer que ce navire pouvait être autre

chose qu'un négrier, il imagine un monde là même : un navire-monde capable de faire face à la tempête. Depuis la cale, ce geste se révèle inouï par la politique du sentiment qu'il suppose. Ce compagnon de bord-là est celui dont les chevilles et les poignets portent encore les traces des lacérations des chaînes de l'autre et qui malgré tout tend une main ensanglantée à cet autre en prononçant avec conviction ces mots : « Nous vivrons ensemble. » Là réside aussi la puissante humanité de cet effort de faire monde avec cet autre qui rappelle pourtant l'oppression des ancêtres. Ce geste n'est point l'abandon d'une justice, au contraire, il en demeure la condition. La revendication de justice, y compris sous ses formes contemporaines d'un mouvement pour les réparations de l'esclavage comporte déjà, en elle-même, une intention de monde.

<table>
<tr><td colspan="2">Politique du débarquement
←
Fuite du monde</td><td>Politique de la rencontre
Le monde comme horizon</td><td colspan="2">Politique de l'embarquement
→
Refus du monde</td></tr>
<tr><td>L'abandon de soi</td><td>Le Nègre épave</td><td rowspan="6">Le compagnon de bord</td><td>L'insouciant</td><td>L'abandon de l'autre</td></tr>
<tr><td>L'élimination de soi</td><td>Le suicidaire</td><td>Le xéno-guerrier</td><td>L'élimination de l'autre</td></tr>
<tr><td>Partir pour soi</td><td>Le Nègre Marron</td><td>Le sacrificateur</td><td>Le sacrifice de l'autre</td></tr>
<tr><td>Faire partir l'autre</td><td>Le vengeur</td><td>Le maître-patriarche</td><td>L'asservissement de l'autre</td></tr>
<tr><td>Faire partir le monde</td><td>Le kamikaze</td><td>Le dévoreur de monde</td><td>Mon monde au prix du monde des autres</td></tr>
<tr><td colspan="2">Une écologie décoloniale
→
Quête d'un monde</td><td>Une écologie du monde</td><td colspan="2">Une écologie décoloniale
←
Quête d'un monde</td></tr>
</table>

La fracture coloniale.

L'insouciant réveille ses sens. Plus que voir et entendre, il observe et écoute. Le xéno-guerrier lâche sa lance et son bouclier. Il dépose les armes et tend la main. Le maître-patriarche détache les chaînes, jette le fouet et défait ses plantations. Le sacrificateur enlève sa robe paresseuse qui accepte de jeter l'autre et se met au travail hospitalier d'un pont commun. Le dévoreur de monde ramène

son appétit à la mesure d'une planète aux ressources limitées. Le Nègre épave et le suicidaire redécouvrent leur corps comme foyer d'un soi digne d'amour. Le Nègre Marron arrête sa fuite et confronte la société coloniale en renouant les solidarités avec ceux qui sont restés. Le vengeur transforme sa lame en plume, ouvrant l'espace de paroles indispensable à la justice. Le kamikaze aperçoit une issue heureuse par-delà les désespoirs des barrières esclavagistes et les rancœurs meurtrières. Et tous, en rencontrant l'autre, se découvrent un corps nouveau, une Terre-mère peuplée d'alliances humaines et non humaines, véritables compagnons de bord d'un même navire-monde, debout sur un pont de la justice.

15.

MON-EBOOK

Prendre corps au monde : renouer avec une terre-mère

Corpo Santo e Almas (1725)

La modernité a promis un corps sain, fait de découvertes et de richesses. Porté par cette promesse, le navire Corpo Santo e Almas quitte le port de Bahia en 1725 en route pour l'Angola portugais. Une partie du Corpo respire le grand air du progrès sur le pont lumineux et, le ventre plein, chante l'amour d'une divinité à son image. Une autre est jetée dans l'obscurité de la cale comme ces 260 ombres de Luanda. Elle porte les courbatures des plantations, respire l'air toxique des usines et, le ventre creux, reçoit le désamour du mauvais genre et l'opprobre d'une couleur avilie. Alors le Corpo Santo poursuit sa route, fracturé en deux, semant 30 épaves dans l'Atlantique et rejetant 230 âmes perdues sur les rives du Brésil. En parallèle, dans les pratiques thérapeutiques des quilombos, les plans d'un navire-monde sont conçus : un navire où l'on repêche les corps perdus, où l'humilité gagne les corps élus, où l'on panse les fractures

coloniales, où l’on puisse prendre corps au monde et retrouver une Terre-mère.

La fracture des deux corps

La première tâche du navire-monde consiste à retrouver les corps-en-perte de l’arche de Noé et les corps perdus du navire négrier. Bien souvent la fonte des glaces, les marées noires, les déforestations tout autant que les guerres, les discriminations de race et de genre sont déplorées sans remettre en cause les lieux, les pratiques et les usages de nos corps qui sont pourtant ancrés dans ces destructions. Prolongeant l’incantation de Fanon visant à faire du corps le point de départ d’une interrogation sur le monde[526] et la proposition de Giovannia Di Chiro de « ramener l’écologie à la maison[527] », l’écologie du navire-monde engage à prendre corps au monde. Prendre corps au monde consiste à relever les relations matérielles et imaginaires par lesquelles nos corps sont les porte-traces et les traceurs du monde par-delà la double fracture moderne, et à faire du corps le point de départ d’un engagement vers le monde.

D’un côté, il y a celles et ceux qui découvrent dès la naissance que leur phénotype, leur peau, leur sexe, leurs aptitudes physiques conditionnent leur accès au monde. Les esclaves et Nègres d’hier, les racisés d’aujourd’hui, les personnes en situation de handicap et les femmes sont constamment renvoyés à leur corps comme cause de leurs positions subalternes. Les mouvements antiracistes de même que les études académiques ont montré comment les corps racisés sont assujettis à des représentations discriminantes qui conditionnent leurs places et possibilités de siéger à la table du

monde[528]. Les mouvements féministes ont rappelé avec force le sexisme qui exclut les femmes du monde et les assigne à des conditions sociales inégales précisément parce qu'elles sont « femmes ». L'afroféminisme rappelle que race, classe, sexe et colonialité se conjuguent pour accroître l'exclusion du monde du fait du corps[529]. De même, les personnes en situation de handicap font l'expérience du refus d'une digne participation à la cité et de la négation de leurs désirs à cause de leur corps[530].

D'un autre côté, le mouvement écologiste dévoile les liens biologiques qui rattachent les humains à l'ensemble de la planète. En particulier, l'usage de produits chimiques toxiques mais aussi le réchauffement climatique affectent l'ensemble des écosystèmes, y compris les humains et non-humains[531]. Se découvrent alors des « corps écologiques », voire « une citoyenneté biologique[532] », ou encore des corps « affamés », objets des politiques humanitaires. Le développement de la santé environnementale, des luttes antinucléaires et des pratiques alimentaires alternatives rappelle que les destructions environnementales se répercutent dans l'intégrité physiologique des corps. D'où les propositions de philosophies et politiques écologistes à partir de l'assiette, à partir du corps qui mange, à partir du « vivre-de »[533].

Ces deux ensembles de relations qui relient les corps au monde restent encore perçus comme étant complètement distincts, comme si nos corps étaient coupés en deux, comme si nous avions deux corps : un corps social, racisé, genré et sexué ; et un corps écologique, biologisé et sanitarisé. Tout en révélant leur corps biologique, les environnementalistes hommes Blancs, de classe moyenne et diplômés, auraient le luxe d'occulter leur corps racisé et sexué, de passer sous silence leur blanchité[534]. À l'opposé, répondant à l'immédiateté quotidienne des inégalités sociales, des

racismes et des discriminations de genre, les mouvements antiracistes, féministes et pour la justice sociale relégueraient à l'arrière-plan les violences lentes infligées à leur corps écologique. Fracture.

Pourtant, c'est à partir d'un même corps que se fait l'expérience de la dégradation des écosystèmes de la planète et des inégalités sociales globales et discriminations politiques. Loin de s'opposer, ces violences s'accumulent. Celles et ceux qui sont exposés à des substances toxiques, dont les poumons sont brûlés par le progrès, se retrouvent souvent parmi celles et ceux qui souffrent des courbatures de la misère sociale, dont les os percent la peau et dont les voix sont asservies aux tâches du foyer ou tues par les refus de papiers. Si les violences s'accumulent, pourquoi ne pas allier les résistances ? Pourquoi ne pas rencontrer nos corps ? Prendre corps au monde répond à la double tâche de relever les manières dont les corps sont à la fois ancrés au sein de relations matérielles, biologiques et environnementales avec les économies destructrices des écosystèmes de la Terre et partie prenante de relations socio-économiques et politiques qui engendrent des inégalités sociales, des discriminations de genre et de race. Il s'agit de recomposer nos corps fracturés en les restituant dans leurs rapports au monde.

Les ventres du monde et les matrices de la Terre

Par leur corps, les humains sont les porte-traces et les traceurs du monde. Cela concerne en premier lieu les ventres du monde dans les types d'alimentation, les types de production et de consommation. La consommation de produits de circuits longs,

provenant d'agriculture industrielle et de plantations situées dans des pays avec des dictatures est un soutien tacite à la violente transformation du monde en Plantation. L'écologie commence dans son assiette, par ses choix de vêtements, par ses modes de transport et ses manières d'habiter. Cet agir ne se réduit pourtant pas à la seule éthique quotidienne et privée du foyer dans ses choix alimentaires, son recyclage, son choix d'ampoule, de voiture ou de fournisseur d'électricité. Prendre corps au monde suppose d'agir avec les interdépendances de nos vulnérabilités et de transformer les institutions et économies globales qui imposent collectivement une manière de ne pas vivre ensemble et de consumer la Terre. Des cantines scolaires aux supermarchés, des politiques énergétiques publiques aux transports en commun, des accords internationaux d'importation et d'exportation de produits agricoles aux contrats nationaux de ventes d'armes en passant par les politiques d'importation d'uranium et autres minerais, l'agir dans le monde est le chemin qui permet de retrouver nos corps. Cet agir collectif permet politiquement de prendre corps, de récupérer nos corps dans les filets misogynes et racistes du monde, et de les protéger des blessures environnementales d'une économie de plantation guidée par un marché capitaliste globalisé.

Cet agir concerne aussi les matrices du monde. Mon premier contact avec la Terre fut l'intérieur du ventre de ma mère. Son ventre fut mon premier pas sur la Terre-mère. Je suis né en Martinique en 1985. Cela faisait treize ans que l'on répandait du chlordécone et d'autres molécules toxiques dans les bananeraies de l'île qui, sans doute, avaient déjà trouvé leur chemin dans notre cordon ombilical, dans le rapport matriciel à la Terre. Les écoféministes Carolyn Merchant et Françoise d'Eaubonne ont rappelé que la crise écologique est aussi un enjeu de reproduction, le résultat de

violences communes envers la Terre et le ventre des femmes par un monde masculin[535]. Cependant, ici aussi, il importe d'éviter le piège de la double fracture moderne qui coupe les corps en deux. Le souci sanitaire que les parents expriment envers les nourrissons en devenir, retenant leur souffle lors des échographies de grossesse, est à mettre en relation avec l'habiter colonial faisant de la Terre un ensemble de plantations racistes et misogynes, causant des violences spécifiques envers les matrices du monde, tels ces pesticides. La banane donnée à son enfant à Paris est la même qui a occasionné la contamination des cordons ombilicaux des mères racisées de Martinique et de Guadeloupe, du Costa Rica ou de Côte d'Ivoire. Il ne s'agit pas de suivre les arguments racistes et mortifères des malthusiens qui font porter le poids de la crise écologique sur les ventres remplis de vide parce que ceux-ci seraient trop nombreux, ou sur les ventres des « femmes africaines » parce qu'elles auraient trop d'enfants. Au contraire, il s'agit de la prise de conscience que les luttes antiracistes, les luttes politiques pour l'égalité postcoloniale et l'égalité des femmes, les luttes contre le Plantationocène sont les chemins pour retrouver nos corps-en-perte et les matrices de la Terre.

Le contrôle des femmes et des matrices de la Terre fut une partie intégrante de l'habiter colonial comme en témoignent les expériences coloniales des Amériques et de l'Afrique[536]. Le corps des femmes esclaves fut l'objet de discussions par d'autres, qu'ils soient abolitionnistes ou pro-esclavages, qui dépossèdent celles-ci d'une responsabilité pour leur propre corps[537]. Sous le régime de l'esclavage dans les Amériques, l'enfant en gestation dans le ventre d'une femme en état d'esclavage devenait la propriété du maître de la plantation. Les matrices des femmes tout autant que les terres fertiles demeuraient esclaves de l'habiter colonial. De même, des

autorités coloniales ont tenté de façonner à dessein les matrices, soit par des politiques d'infertilité à La Réunion[538], soit par des politiques coloniales de blanchiment en Australie où des enfants aborigènes sont enlevés et poussés à se reproduire avec des Blancs sur plusieurs générations[539]. Contrôler et exploiter les ventres des mères racisées et exploiter le ventre de la Terre participent d'une même destruction.

Face à ces contrôles coloniaux des matrices, des femmes résistèrent. Durant l'esclavage, les pratiques d'avortement constituèrent non seulement une manière pour les femmes de se réapproprier leur corps, mais aussi une opposition à la poursuite du Plantationocène. En Amérique latine, l'abolition de l'esclavage s'est d'abord traduite par les lois de la liberté des ventres (libertad de vientres) consacrant la liberté du nourrisson, reconnaissant ainsi que l'émancipation de l'esclavage passe par une émancipation des ventres des femmes[540]. Reconnaître que l'habiter colonial est une atteinte aux matrices de la Terre, c'est reconnaître la nécessité d'une émancipation des femmes pour faire face à la tempête. Cette lutte engage aussi les hommes et particulièrement les hommes racisés. Tel est l'enjeu enseveli des romans, des discours et des documentaires environnementalistes qui continuent à adopter la perspective hors-sol et hors-corps du promeneur solitaire ou de l'astronaute. Maryse Condé renverse cette perspective dans son roman En attendant la montée des eaux[541]. Le personnage central, Babakar, est un docteur sage-femme qui passe son temps entre les coups d'État, les discriminations et les guerres civiles de part et d'autre de l'Atlantique, à assister pour le mieux les femmes dans le renouvellement du monde. À l'opposé de la figure de l'environnementaliste aventureux solitaire qui, dans un exotisme colonial du lointain, s'érige en défenseur de la « planète », se

trouvent ceux qui, à l’instar du docteur Robert Mukwegue, Prix Nobel de la paix en 2018, pansent les femmes victimes de violences de guerre et œuvrent à leur donner les moyens de se réapproprier leur corps, leur matrice et leur sexualité. Se trouvent surtout celles qui se défendent des prédations masculines au nord comme au sud, dans l’espace public comme à la maison. Cette préservation et cette défense des corps des femmes, indépendamment de leurs possibilités de reproduction, sont les chemins pour renouer avec une Terre-mère. Prendre corps au monde, c’est reconnaître les manières dont nos modes de consommation et de production affectent la Terre, la nécessité d’une justice alimentaire mondiale tout autant qu’une « gyn-écologie[542] » qui émancipe les femmes des prédations qui détruisent le monde.

Panser corps Nègres et corps écologiques

La recomposition de nos corps brisés par cette double fracture moderne prend deux chemins distincts : des corps sociaux vers les corps biologiques et inversement. Face à la dépossession structurelle de l’esclavage des Amériques, les luttes des Nègres esclaves des Amériques avaient pour but, entre autres, de recouvrer leur propre corps. Ce régime global assimilait une majorité des personnes Noires et singulièrement des femmes Noires et racisées à des corps possédés par autrui, ressources de l’habiter colonial résultant en des corps brisés au niveau physique et biologique, au niveau social et politique, et au niveau métaphysique. Les luttes antiesclavagistes, antiracistes et féministes ont pour visée double de récupérer et panser ces corps. Il s’agit de les défendre, comme le

rappelle Elsa Dorlin dans sa généalogie d'une défense par la violence des corps sexués, et de les soigner, comme l'explicite Achille Mbembe, soulignant la « relation de soin » de Frantz Fanon envers les affligés de la colonisation[543]. Ces luttes se déploient au moins sur trois plans.

D'abord, les résistances et luttes de libération de l'esclavage comprenaient une redécouverte des mouvements du corps qui échappent à la mécanique asservissante de la plantation patriarcale. Les danses pratiquées par les esclaves les jours de repos permettaient de maintenir des rapports avec une culture ancestrale et l'Afrique, mais aussi de se rappeler que les corps peuvent littéralement faire d'autres figures que celles exigées par les monocultures de plantation ou le travail à l'usine. Ces danses de résistance montrent que la sudation n'était pas l'apanage des plantations de canne et de coton, mais qu'elle pouvait aussi irriguer les arts et les rythmes, les charmes et les amours.

Ce recouvrement des mouvements du corps se prolonge aussi à travers la liberté redécouverte d'une circulation de la Terre. Puis, ces pansements du corps prirent place à travers les économies informelles des jardins créoles, des camps Marrons et des agricultures paysannes postesclavagistes. Puisqu'un même mépris est infligé à la fois aux corps Nègres esclaves et à la Terre, les pratiques culturales des jardins et le soin porté aux plantes, racines et arbres fruitiers deviennent aussi des pratiques de soin de son propre corps. En assumant une responsabilité politique pour leur alimentation, les esclaves et anciens esclaves retrouvent leur propre corps.

Enfin, ce recouvrement du corps des anciens esclaves se déploie au niveau métaphysique. Issu d'un monde qui pendant quatre siècles portait un discours dévalorisant sur les Noirs, et

autres non-Blancs, où des « tonnes de chaînes, écrit Fanon, des orages de coups, des fleuves de crachats ruissellent sur [les] épaules[544] », ce troisième recouvrement du corps consiste à pouvoir nouer un rapport d'amour et de dignité à son corps et ses apparences. Cette difficulté au sortir de l'esclavage à percevoir dignement son corps est clairement montrée dans Peau noire, masques blancs de Frantz Fanon. Le corps et la peau Noirs deviennent la prison d'une dévalorisation sociale et d'une exclusion politique, corps et peau qu'il faudrait alors cacher, fuir, arracher, voire transformer. Cet héritage coloriste de la modernité a donné place à des stratégies socioraciales et à des techniques du corps comme la décoloration de la peau ou le lissage des cheveux crépus qui eurent pour fonction de s'éloigner le plus possible d'un prétendu phénotype Noir et de la supposée position sociopolitique qui y est associée[545]. Dans les Caraïbes francophones, les langues et arts créoles furent dévalorisés, excluant des arènes du monde et des écrits officiels la langue même par laquelle une majorité se signifiait son quotidien, exprimait son rapport au monde et habitait ces terres. Aux Antilles françaises, la langue maternelle de la Terre fut jugée indigne d'une appartenance à la République après la départementalisation de 1946, une façon de dire « votre Terre-mère langagière ne peut pas faire partie du monde ».

L'élan premier des multiples mouvements visant à revaloriser des corps, des peaux, des cheveux et des beautés Noirs vient en réponse à cette histoire multiséculaire d'esclavage et d'anthropologie biologique qui jette l'opprobre sur les corps Noirs d'hommes et de femmes. Il passe aux Antilles par la revalorisation des langues et des arts créoles. Il passe aussi par l'amour qu'ont su porter les mères encore esclaves Nègres envers leurs nouveau-nés, faisant comprendre à ceux-ci qu'ils méritent d'être traités avec

dignité. Face à des représentations culturelles, médiatiques et politiques qui dénigrent et marginalisent des Noirs, des courants littéraires, artistiques et cinématographiques visent précisément à panser ces corps Noirs. De la négritude au cinéma d'auteurs Noirs en passant par des œuvres d'artistes plasticiens, de danseurs, de dramaturges et poètes, l'enjeu proprement moderne est de recouvrer une dignité pour ceux qui furent cantonnés à la cale du monde. Outre la dénonciation d'une discriminante violence policière, tel est un des sens du mouvement Black Lives Matter aux États-Unis.

Ces luttes pour défendre et soigner les corps se poursuivent aussi à travers un souci pour les corps écologiques. La panoplie du mouvement écologiste qui vise entre autres à préserver les corps biologiques est un prolongement des antiracismes, des luttes de justice sociale et des luttes féministes. Les exclusions sociales et politiques des anciens esclaves, des pauvres, des racisés et des femmes se manifestent aussi à travers la contamination de leurs corps biologiques par les produits toxiques des plantations et usines, par les inégalités d'exposition, de traitement et de recherches médicales sur les conséquences de ces expositions. Le mouvement de la justice environnementale aux États-Unis, composé en grande partie de femmes racisées, met en acte ce recouvrement des corps à travers les enjeux de préservation de l'environnement[546]. Les luttes des Antillais contre la contamination de leur corps par les nombreux pesticides utilisés dans les plantations de canne et de bananiers constituent aussi un prolongement de leurs quêtes antiesclavagistes d'une dignité pour leur propre corps.

Dans le sens inverse, les luttes écologistes contre les pollutions chimiques ou radioactives de la Terre manifestent des efforts pour défendre et soigner les corps biologiques des humains et non-

humains. Cependant, il ne faudrait pas occulter les corps sociaux des militants qui, au sein de pays multiculturels, arborent une moindre présence des minorités, ni les dominations coloniales, raciales et genrées inhérentes aux plantations et industries polluantes. Les luttes contre les centrales nucléaires et les enfouissements de déchets radioactifs sont liées à celles contre les extractions asservissantes d'uranium dans les pays du Sud, et historiquement aux rapports coloniaux à l'œuvre dans les essais nucléaires dans les anciennes colonies européennes. La consommation collective de nourriture et d'énergie n'est pas qu'une lutte pour l'environnement, elle traduit aussi la lutte contre les inégalités sociales, contre les violences racistes, pour l'accès au monde aux personnes en situation de handicap, aux femmes, et aux minorités ethniques. Le philosophe norvégien Arne Næss, à l'origine du mouvement de l'écologie profonde, appelait de ses vœux à identifier son « soi » individuel à un grand « Soi », en reconnaissant ses relations aux écosystèmes et divers éléments des milieux de vie[547]. Prendre corps au monde nécessite de compléter l'appel de Næss par un engagement symétrique à reconnaître les relations aux rapports économiques, sociaux et politiques (post)coloniaux du monde. Aller par-delà la double fracture moderne permet de repêcher « les épaves blanchies de nos corps perdus[548] ».

Souffler dans la conque de lambi et jouer du tambour

Prendre corps au monde est la clé d'entrée pour renouer avec une Terre-mère. Inversement, c'est à partir d'un rapport matriciel à la Terre qu'il est possible de retrouver son corps. Cette manière de

penser/panser le corps amène à concevoir des existences humaines sur Terre qui dépassent les barrières de la peau, pour s'étendre aux écosystèmes comme au monde des affaires humaines. Outrepassant le dualisme moderne qui sépare corps et environnement, l'on ne peut recouvrer un rapport d'amour et de dignité avec nos corps sans en faire de même avec les écosystèmes de nos milieux de vie et de la Terre, et sans traiter avec considération les relations sociales et politiques auxquelles ils participent.

Deux exemples marquants de cette matrigenèse après 1492 se trouvent dans le rapport des anciens esclaves et Nègres Marrons avec le tambour et avec la conque de lambi. Le tambour est l'instrument qui accompagne les danses et musiques de recouvrement des corps de la Caraïbe que sont le gwoka en Guadeloupe, la bomba à Porto Rico et le bèlè en Martinique. Les secousses provoquées par les mains sur la peau tendue de l'animal réveillent des énergies corporelles capables de décupler les forces, capables de décupler les forces, redonnant aux Nègres Marrons et aux esclaves le pouvoir de sauter, rire et ressentir. Ce son accompagna des révoltes en brisant les chaînes de l'esclavage humain et en ouvrant les ponts transcendantaux vers l'au-delà de l'océan. Il accompagne encore aujourd'hui les Amériques Noires. Ces vibrations rappellent les puissances sensibles du corps et la terrestrialité de l'existence au monde.

De même, dans leurs fuites, les Nègres Marrons retrouvent leur corps à travers une relation matricielle à la Terre initiée par les peuples amérindiens déjà présents. Les anciens esclaves, hors-sol et hors-monde, trouvèrent ainsi une anse où accoster, une terre où le corps peut être accueilli, nourri et protégé. Ici, la conque de lambi (Lobatus gigas) devint une alliée des Marrons. En soufflant dans ce

coquillage marin, ils communiquaient entre eux de morne à morne. Parfois le son de la conque annonçait l'attaque de la plantation. Parfois la conque cassée brisait les visages de maîtres. Aujourd'hui encore, les pêcheurs des anses de Guadeloupe et de Martinique annoncent au monde leur retour depuis l'en-dehors marin par cette conque. Plus qu'un instrument de musique, le chant de conque du Nègre Marron est la mélodie d'une rencontre. Celle de Nègres confinés dans la cale du monde qui, enfin, touchent une Terre-mère. En soufflant à travers cette conque ombilicale, les Nègres Marrons fondent à leur tour un foyer, un écoumène, une Terre-mère délestée des exploitations humaines et non humaines de l'esclavage : ils forgent Ayiti. Par ces gestes, conques et poumons vibrent d'un même chant de la Terre-mère.

Symbole d'une Terre-mère retrouvée, la pêche intensive dans les Caraïbes présente encore des menaces pour ces communautés de lambis. Ces mollusques sont consommés depuis des centaines d'années. Cependant la surpêche des dernières décennies a dévasté les populations de lambis de la Caraïbe[549]. Il incombe aujourd'hui de rétablir ces alliances interespèces, de défendre la place des lambis dans le monde, tout autant que les caprins qui ont rendu possibles ces souffles, ces sons et ces danses de liberté.

16.

MON-EBOOK

Alliances interespèces : cause animale et cause nègre

Baleine (1731-1733)

Le 6 décembre 1731, un gros navire de 390 tonneaux nommé Baleine commence sa migration négrière depuis le port de Lorient. Par perfidie, les négriers firent d'une merveilleuse beauté océane les lettres d'un prédateur de planctons-Nègres. Du 28 décembre 1731 au 25 mai 1732, dans les eaux de Gorée, le Baleine piste et avale 523 corps dépecés, les enfermant dans un ventre sans soleil et sans horizon. Le 27 juin 1732, les baleines caribéennes observent cet amas de bois rejeter 491 corps sur le rivage nord d'Haïti, réfutant à travers leurs évents cette mascarade sanguinaire. La supercherie éclate. Les baleines et les Nègres se découvrent proies marines dans les ventres des mêmes navires, au milieu d'océans recouverts par une même économie de chasse. Des alliances cachées par les voiles modernes sont créées. Des mains sont tendues aux non-humains et des peaux salées confortent les moins qu'humains. Par un même mouvement, les poings

rompent les harpons, les nageoires brisent les cales et les entreponts. Par une même émancipation, des compagnons font advenir des eaux céans un monde souriant.

Le mur de la double fracture moderne qui fait des causes écologiques, des causes animales et des causes Nègres et féministes des enjeux fondamentalement différents se révèle bien poreux au regard de certains navires du XIXe siècle. De 1806 à 1807, le Frederick embarqua 546 captifs au golfe du Bénin, dont 491 furent débarqués en Guyane britannique et en Jamaïque. Puis, de 1810 à 1817, il effectua trois voyages dans les mers du Sud, rapportant 450 barils d’huile de baleine. De négrier, le Frederick devint baleinier. De 1791 à 1802, le Speedy transporta 53 femmes prisonnières de l’Angleterre vers l’Australie, colonie de l’Empire britannique, et amassa plus de 355 tonnes d’huile de cachalot et 6 703 peaux de phoques dans les mers du Sud et du Pacifique[550]. Puis, de 1804 à 1806, le Speedy embarqua 626 captifs du Ghana, dont 563 arrivèrent à Antigua et en Guyane[551]. De baleinier, le Speedy devint négrier. Un même navire moderne a embarqué femmes prisonnières, Nègres et baleines en vue d’un habiter colonial de la Terre. Par-delà la double fracture, il importe de tisser les alliances contribuant à faire de la cause animale, des luttes antiracistes, anticoloniales et féministes un problème commun.

L’esclavagisation des animaux non humains

L'habiter colonial de la Terre s'appuie sur l'esclavage et la consommation d'un ensemble d'animaux non humains. La viande est dissociée de l'animal, de l'être « sentient », capable de désir et de souffrance. Aujourd'hui, cette industrie produisant de la viande est source de problèmes de santé, de cruautés humaines, de souffrances animales non humaines et d'énormes destructions de la Terre. En 2006, elle occupait 70 % des surfaces agricoles de la planète, entraînant une grande déforestation et une pollution importante des aquifères et des eaux côtières à cause des rejets, des fertilisants, des antibiotiques et des pesticides, comme on le voit avec l'industrie porcine de Bretagne et ses algues vertes[552]. En 2013, elle était responsable de 14,5 % des émissions globales de gaz à effet de serre dans le monde[553]. Malgré les dévastations écologiques et la culture patriarcale qui l'accompagne[554], il demeure courant d'aborder la crise écologique sans se soucier de la consommation d'animaux non humains. La double fracture de la modernité y apparaît avec force dans l'apparente déconnexion entre les causes animales, et les causes décoloniales et féministes.

Cette déconnexion reste paradoxalement maintenue dans le recours heuristique à une grammaire esclavagiste dans la pensée écologique et singulièrement au sein de l'éthique animale[555]. L'esclavage des Noirs est utilisé pour dénoncer les mauvais traitements réservés aux animaux dans l'élevage industriel, dans la recherche de produits cosmétiques et dans la recherche médicale[556]. Marjorie Spiegel est sans doute celle qui a le plus exploré cette comparaison dans son livre The Dreaded Comparison : Human and Animal Slavery – préfacé par Alice Walker – en 1988[557]. La traite négrière transatlantique, le marquage au fer rouge des esclaves, les punitions à travers le fouet et le mors sont mis en parallèle avec les animaux élevés en cage, maltraités et marqués

également au fer rouge. Les animaux sont présentés comme des esclaves Noirs contemporains. Aussi la cause animale est-elle formulée en termes de « libération animale » ou d'« abolition »[558] de l'esclavage animal. De même, le « spécisme », l'idéologie d'une supériorité morale d'une espèce animale au profit d'une autre, comme les humains au-dessus des vaches, les chats au-dessus des cochons, les ours polaires au-dessus des poules, est construit en analogie directe avec le racisme. L'antispecisme fait alors écho à l'antiracisme.

Cependant, cette analogie ne reste ordinairement lue que dans un sens, celui de l'esclavagisation des animaux, où le sort d'esclaves Noirs permet de formuler en termes de justice celui des animaux. Peu s'enquièrent de l'autre sens, celui de l'animalisation des hommes et femmes Noirs en esclavage, de leurs descendants et d'autres personnes racisées. Or, si, discursivement, l'esclavage des Noirs et le racisme sont au cœur des formulations des éthiques animales, celles-ci ne pourraient-elles pas aussi faire d'eux un de leurs objets d'attention ? De même, les militants antiesclavagistes, antiracistes et féministes ne pourraient-ils pas aussi s'intéresser à ces êtres traités comme des esclaves ? Voici quelques pistes pour avancer en ce sens.

L'animalisation sociale et politique des Noirs et autres racisés

L'animalisation des Noirs n'est pas un processus homogène. Il ne s'agit pas d'identifications animalières comme pratiques symboliques culturelles. L'animalisation des Noirs est l'ensemble des opérations visant à exclure des êtres d'une communauté dotée de

considérations morales. Qu’il s’agisse des représentations de l’ancienne ministre de la Justice française Christiane Taubira en singe (en 2015) ou de l’ancienne ministre de l’Immigration italienne Cécile Kyenge en orang-outan (en 2013), des multiples jets de bananes aux footballeurs Noirs dans plusieurs pays européens (à l’encontre de Paul Pogba, Bafétimbi Gomis et Samuel Eto’o), ou encore des comparaisons de Venus et Serena Williams à des gorilles, les Noirs de toutes classes sociales ont souvent été présentés comme étant proches des grands primates[559]. La présence d’enfants et d’adultes Noirs en 2018 dans les productions et publicités des marques H&M (« The coolest monkey of the jungle ») et de Manix (« Osez vous rapprocher »), montrés comme des bêtes sauvages, rappellent la prégnance de ces représentations animalières des Noirs. Vestige d’un racisme biologique du XIXe siècle, ces représentations simiesques tendent à ramener les Noirs à des êtres inférieurs en intelligence, dépravés et hébétés. Aussi révoltant soit-il, ce racisme-là n’est qu’un paravent aux formes plus conséquentes d’animalisation sociale et politique qui ont structuré et structurent encore l’organisation du vivre-ensemble et les manières d’habiter la Terre.

L’animalisation des Noirs trouve ses expressions les plus fortes dans leurs représentations et traitements comme des animaux à arraisonner, soit parce qu’ils sont dangereux, soit parce qu’ils sont désirés comme objets à posséder. D’un côté, par leur physique, par leur apparence ou par leur présupposé caractère, les Noirs font peur. Ils incarnent alors des figures de méchants comme le Zwarte Piet (Pierre Noir) aux Pays-Bas qui terrorisent les enfants[560]. Par leur corporalité fantasmée, les hommes Noirs sont présentés comme une menace à la masculinité des hommes Blancs en ce que, en véritable King Kong, gorilles musclés, puissants et surdimensionnés,

ils « voleraient » « leurs » femmes Blanches. Telle fut l'accusation à l'encontre du boxeur américain Jack Johnson, premier Noir champion du monde dans la catégorie des poids lourds, condamné en 1913 pour avoir tout simplement traversé la frontière d'un État avec sa compagne et future femme. Dans son exil international en Australie, en France et en Amérique latine, il fut vilipendé pour ses relations avec des femmes Blanches[561]. Des lois Jim Crow et des mesures du régime d'apartheid en Afrique du Sud aux nombreux lynchages, un ensemble de mesures racistes eurent pour motivation la crainte de rapports sexuels entre Noirs et Blancs, et particulièrement entre hommes Noirs et femmes Blanches[562]. D'un autre côté, les Noirs sont l'objet de désir et de fantasmes. Ces bois d'ébène furent désirés pour leur force de travail, pour assouvir de multiples fantasmes ou encore pour avoir des objets divertissants. Peur ou désir, ces représentations des Noirs donnèrent lieu à une même politique d'arraisonnement, de prise des corps, qui se traduit par trois processus : la mise en chasse, la mise en trophée et la mise en cage qui aboutissent parfois à des mises à mort.

La mise en chasse désigne le processus d'animalisation où les Noirs sont érigés en objets de chasse par les sociétés racistes. Cette chasse fut le principe même de la traite négrière transatlantique. Elle se retrouva dans les Amériques par la pratique visant à traquer les esclaves fugitifs appelés « Nègres Marrons ». L'appellation « Marron » n'est pas une évocation de la couleur de peau, mais fait explicitement référence à l'animal domestiqué qui repart à l'état sauvage[563]. Des mesures de traque, de suivi des traces et enfin de capture des Noirs furent établies durant toute la période esclavagiste du XVe au XIXe siècle. Les polices contemporaines dans les Amériques comme en Europe qui ont recours explicitement aux délits de faciès, qui, sous couvert d'une

politique migratoire, d’une lutte contre les trafics de stupéfiants ou encore d’un contrôle de titres de transport, ciblent explicitement les Noirs, les Arabes et les autres racisés, poursuivent cette mise en chasse. Leurs représentations en éléments dangereux, en « super-prédateurs », selon les termes de Hillary Clinton au sujet de jeunes Noirs américains abandonnés à la pauvreté en 1996[564], ou en « loups » pour ce qui concerne les musulmans, comme le dénonce Ghassan Hage[565], tentent de légitimer cette mise en chasse. Le but étant la prise, la capture, l’établissement d’un contrôle des corps Noirs.

La mise en trophée désigne le processus d’animalisation par lequel les corps Noirs sont appropriés et érigés en objets de prestige, signes de fierté d’une chasse fructueuse, voire en symboles d’une victoire nationale ou scientifique sur ces corps. Ces corps-trophées deviennent alors des objets de divertissement comme les spectacles « ethniques » privés et publics dans l’Europe de la fin du XIXe siècle où se produisait la célèbre Saartjie Baartman dite « Vénus Noire[566] ». Cette mise en trophée fut à l’œuvre quand la tête de Dutty Boukman, l’un des meneurs de la révolte antiesclavagiste au nord d’Haïti, fut exposée sur la place publique en novembre 1791. Ce fut aussi le cas d’Ataï, leader d’une insurrection kanak contre les colons français en 1878, dont la tête fut conservée dans plusieurs musées à Paris de 1879 à 2014[567]. Loin d’une exception, la tête d’Ataï relevait de la pratique de collecte de millions de restes humains provenant des anciennes colonies européennes, exposés dans les musées de France et d’Europe dont ceux de Saartjie Baartman[568]. Les Noirs furent exposés en pièces de musée, à la fois trophées coloniaux, et trophés scientifiques – et pour certains y demeurent encore.

Cette mise en trophée fut encore à l'œuvre dans la dimension photographique des lynchages aux États-Unis. Le lynchage ne consista pas uniquement à torturer et à tuer des personnes réduites à des corps, mais visait aussi à montrer « l'animal » déchu de sa puissance et souvent démembré à l'ensemble de la population. Parfois, les auteurs de ces crimes posèrent fièrement devant l'appareil photo aux côtés de ces corps suspendus devant l'objectif, à la manière d'un colon-chasseur posant auprès de sa proie abattue ou d'un pêcheur sportif avec sa prise suspendue à un fil. Les photos des lynchages, de même que celles des lions tués et poissons pêchés, étaient exhibées et distribuées en cartes postales tels des souvenirs, tels des trophées[569]. Le cas d'un guerrier Noir-africain membre des Khoïsans, désigné « Objet 1004 » et surnommé à dessein « El Negro » (Le Nègre), symbolise l'animalisation du Noir par la mise en trophée. La tombe de ce guerrier fut pillée par le taxidermiste français Jules Verreaux en 1830. Comme les autres animaux, il fut empaillé et exhibé gratuitement au salon du baron Delessert au 3, rue Saint-Fiacre à Paris en 1831, puis à l'Exposition universelle de Barcelone en 1888, et au musée d'histoire naturelle de Banyoles en Catalogne (musée Darder) de 1916 jusqu'en 1997[570]. Les critiques formulées dès 1992 par Kofi Annan et Magic Johnson à l'annonce de la tenue des Jeux olympiques à Barcelone et les efforts du docteur Arcelin, un Catalan d'origine haïtienne, furent lettre morte. Ce n'est qu'après l'offre de rachat du gouvernement espagnol que la municipalité de Banyoles accepta de rapatrier une partie du guerrier chez lui au Botswana, prolongeant la mutilation du corps[571].

La canalisation de Noirs comme des corps athlètes divertissants et alimentant la fierté de la nation est une forme motrice de cette mise en trophée. Chaque semaine les téléspectateurs se délectent

de corps Noirs et racisés qui rentrent en collision sur les terrains de football américain, sur les terrains européens de football, sur les terrains de basket-ball ou dans les rings de boxe, tout en acceptant tacitement la discrimination raciale structurelle de leurs sociétés. Cette industrie prend les formes d'un élevage industriel de « bêtes » surpuissantes qui ont vocation à satisfaire les palais des consommateurs, à savoir leur goût pour le spectacle. Dès lors que ces athlètes Noirs, à l'image de Mohammed Ali, Craig Hodges[572], LeBron James et Colin Kaepernick, dérogent à leur rôle d'animal d'élevage et dénoncent l'oppression des Noirs, ils sont vite renvoyés à leur rôle de bête. « Shut up and dribble » (taisez-vous et dribblez), répond la société, comme pour dire : « Les animaux ne parlent pas, ne sortez pas du cirque, divertissez l'économie capitaliste. »

La mise en cage désigne le processus d'animalisation par lequel les Noirs et autres minorités sont littéralement mis en cage, c'est-à-dire entreposés dans des espaces clos visant à la fois à les exclure de la société et à réduire leur capacité de mouvement. Cette mise en cage se révèle une première fois dans la disposition des Africains enchaînés dans les cales et entreponts des navires négriers. Elle est évidente aussi dans la relégation des Amérindiens dans des réserves, du Brésil au Canada en passant par l'île caribéenne de la Dominique et les États-Unis. De même, le cantonnement des Noirs et autres minorités dans des espaces délaissés par les services sociaux, en proie à une extrême pauvreté et à une plus forte criminalité, des townships sud-africains aux ghettos américains, des bidonvilles nigérians aux banlieues françaises, constitue une mise en cage sociale visant à tenir hors de la société et à restreindre les mouvements de certains humains. Cette mise en cage fut littéralement à l'œuvre à travers les nombreuses exhibitions et Expositions universelles des XIXe et XXe siècles dont les noms mêmes

attestent l’animalisation : les zoos humains[573]. Elle se poursuit encore, comme l’ont montré Angela Davis et Bryan Stevenson aux États-Unis et Didier Fassin en France, à travers les dispositions inégales destinant les corps racisés à se mouvoir à l’intérieur de prisons et de centres de détention ou de rétention[574]. En Grande-Bretagne, en 2010, les Afro-Caribéens et les Métis étaient proportionnellement 4,7 fois plus nombreux en prison que dans la population libre. Aux États-Unis, en 2009, un pays qui détient 25 % de la population carcérale mondiale (alors qu’il ne contient que 5 % de la population mondiale), les Africains-Américains étaient proportionnellement 7,1 fois plus nombreux que dans la population libre[575]. Tout comme les aquariums, les zoos et les cages de perroquets ou de poules, ces dispositifs sociaux, ces mesures politiques et ces systèmes judiciaires dessinent une vie en cage pour les Noirs.

Outre la déconsidération morale qui en découle, le résultat de cette animalisation des Noirs est l’impossibilité de reconnaître en ces derniers des personnes douées de parole et capables de souffrir. Dans l’ivresse jouissive de l’arraisonnement par lequel certains officiers de police Blancs tentent de capturer un homme Noir, les paroles et les souffrances de ce dernier ne sont souvent pas reçues comme telles, mais bien comme des stratégies sournoises visant à échapper à la capture. Combien de Noirs saisis par des policiers sont morts quand bien même ils ont indiqué à ces derniers qu’ils souffraient, qu’ils avaient mal, ou, comme les tristement célèbres cas d’Eric Garner aux États-Unis et d’Adama Traoré en France[576], qu’ils n’arrivaient pas à respirer ? Les officiers entendirent ces paroles, mais ne parvinrent pas à considérer celles-ci comme signifiantes. À cet instant, les Noirs ne sont pas considérés comme dotés de sentience. On retrouve les mêmes objections faites aux militants de

la cause animale pour continuer l'élevage intensif d'animaux en cage : les Noirs ne parlent pas, ne souffrent pas, ne ressentent pas la douleur. Ces mises en cage, mises en trophée et mises en chasse se conjuguent pour donner lieu à des formes rapides ou lentes de mises à mort.

Être proie dans la jungle de béton

La philosophe et militante écologiste Val Plumwood raconte un évènement de sa vie où elle fut attaquée par un crocodile lorsqu'elle se promenait seule dans le Parc national Kakadu au nord de l'Australie[577]. Par trois fois, le crocodile tenta de l'entraîner dans le fond de l'eau et de la noyer, mais heureusement Plumwood réussit à s'échapper. Malgré ses blessures, elle parvint à marcher vers un lieu où elle fut retrouvée par un collègue. Plumwood tire les conclusions philosophiques de son expérience « d'être proie » : l'être humain est aussi un animal dans la chaîne alimentaire. Célèbre dans la pensée environnementale, l'expérience de Plumwood demeure bien éloignée des expériences quotidiennes de prédation rencontrées par les racisés dans les Amériques et en Europe. L'expérience de prédation de Plumwood s'est déroulée bien loin des villes, dans un espace en dehors des relations sociopolitiques entre humains, dans une jungle connue pour la forte présence de crocodiles. À l'inverse, les multiples formes historiques et contemporaines d'animalisation des Noirs induites par des mesures politiques, par des arrangements sociaux, mettent en exergue une autre forme de prédation qui, elle, est fondatrice des expériences du monde des Noirs aux Amériques et en Europe. Les mises en chasse, les mises en trophée et les mises en cage ont pour conséquence une longue expérience

animalière des Noirs à être les proies de sociétés coloniales, patriarcales et racistes. Les descendants d'esclaves et ceux issus de l'immigration coloniale savent que leur société fut fondée sur la prédation de la chair Nègre. Cette animalisation fait aussi des Noirs et des racisés des êtres-proies. Cela signifie que les Noirs grandissent dans le monde en sachant pertinemment qu'il est possible qu'ils deviennent les proies d'États, de groupuscules ou de policiers racistes.

Une véritable pédagogie de la proie visant à survivre en tant que potentielle proie est alors déployée par les parents envers leurs enfants, leur indiquant comment ne pas répondre à la violence raciale et sexiste par l'instinctive vigueur de la défense pour préserver leur vie[578]. C'est une expérience similaire que j'ai vécue un jour de juin 2015 à Paris avec mon petit frère de dix-sept ans. De retour d'un cours que j'animais sur les esclavages dans un lycée d'Évry avec l'Institut du Tout-Monde, où mon frère m'avait rejoint, nous avions décidé de manger des falafels devant l'esplanade ensoleillée du Centre Georges-Pompidou. Parmi les centaines de personnes présentes, deux policiers hommes Blancs nous ont repérés à plus de 100 mètres et se sont dirigés droit vers nous. Peut-être était-ce l'ampleur de la coupe afro de mon frère, la longueur de mes locks, peut-être, tout simplement, était-ce notre couleur de peau. Une enquête de 2016 du Défenseur des droits révèle que les jeunes hommes Noirs et Arabes entre 18 et 24 ans sont cinq fois plus contrôlés que le reste de la population en France[579], renforçant ainsi l'exclusion symbolique d'une appartenance nationale[580]. Les deux policiers nous abordent et nous demandent nos papiers. Je les interroge sur leur délit de faciès, leur choix de contrôler les deux Noirs dans une foule multicolore. Ils insinuent que nous serions susceptibles de fumer des joints et qu'il y

aurait certainement des produits stupéfiants dans mon sac à dos. Nous étions devenus des proies devant ce lieu national de culture portant le nom d'un ancien président de la République. Quand je leur ai répondu qu'ils y trouveront plutôt une copie du Code noir et d'autres livres sur le racisme et l'esclavage, l'un d'eux s'est énervé et perdit son contrôle. Il posa sa main en vitesse sur son taser, menaçant de le sortir : « Tournez-vous ! Écartez les jambes », me cria-t-il. Mes paroles et mes protestations n'y firent rien. Je devais me plier aux ordres-désirs de cet homme et rester immobile à la sensation de ses mains baladeuses, accepter l'humiliation d'un homme qui prend possession de mon corps quand et comme bon lui semble, et retenir toute la rage et la tristesse que cette chasse génère. Il fallait rester calme devant mon petit frère. J'ai voulu lui montrer moi aussi, par cette pédagogie de la proie, que, dans ces moments de discrimination raciale, contenir l'instinct humain d'autodéfense est, injustement, la condition de notre survie dans cette jungle de béton.

Racisme et animalisation des femmes

Les femmes, et particulièrement les femmes racisées, connaissent une expérience beaucoup plus intense et dangereuse du fait qu'elles deviennent les proies de sociétés postcoloniales, racistes et patriarcales. Elles reçoivent les violences verbales et sexuelles dans les rues de villes comme Paris, dans les institutions publiques et privées, ainsi qu'à la maison. Par temps de guerre, comme par temps de paix, les conflits entre hommes ont eu pour arrière-plan une conception des femmes comme simples butins, objets servant à assouvir les désirs de domination de l'autre. Les

mises en chasse se remarquent par les violences sexuelles structurelles envers les femmes dans les sociétés. Les mises en trophée se révèlent par la multitude d'images de femmes dévêtues exposées comme objets pour les hommes dans les rues, sur les bords des routes et dans les médias. Les mises en cage sont les processus sociaux et politiques qui visent à cantonner les femmes dans des espaces privés, loin du scrutin, loin de l'entreprise et de sa direction, loin des parlements, sénats et arènes politiques, en limitant leur mouvement. Elles naviguent à travers des jungles d'hommes à qui les sociétés donnent tacitement le droit d'insulter et d'exhiber ouvertement leurs attitudes de prédateurs et velléités de contrôle de leur corps. Pour leur survie, elles ont appris à se relever des violences et insultes quotidiennes, tout en se devant, par moments, de contenir leur indignation par crainte des représailles de l'autre sur leur corps, sur leur vie familiale, académique ou professionnelle. Enfin, les femmes sont aussi mises à mort, par des féminicides se déroulant au sein même du foyer, à travers des violences conjugales, comme à l'extérieur[581]. Le crocodile du Parc national Kakadu qui attrapa Val Plumwood par son entrejambe, est bien éloigné de ces crocodiles-hommes qui circulent à l'intérieur même des villes, dans les espaces publics comme dans les espaces privés[582].

Pour les femmes Noires et racisées, « chassées » à la fois par les hommes Blancs et par les hommes racisés, l'expérience d'être-proie trouve une dimension supplémentaire. Leurs expériences d'être-proie sont recouvertes par l'exclusion symbolique d'une appartenance nationale ou d'une commune citoyenneté, à l'exemple des femmes Noires en France[583]. Plus encore, elles peuvent être à la fois les victimes d'actions racistes et antiracistes. Dans son opposition au racisme des Blancs, Eldridge Cleaver s'adonna à des

violences sexuelles sur des femmes racisées et des femmes Blanches[584]. Durant l'insurrection anticoloniale des Mau-Mau contre l'Empire britannique au Kenya, Wangari Maathai rappelle que les soldats du côté du pouvoir colonial, colons britanniques Blancs (jhonnies), les milices et policiers Noirs locaux (home guards) s'adonnaient à des viols sur les jeunes filles, tandis que les Mau-Mau n'hésitaient pas à les enlever « pour les utiliser comme cuisinières, messagères ou espionnes »[585]. Les femmes racisées subissent le poids conjugué des différentes formes raciales et patriarcales d'animalisation, tant dans le cadre de violences physiques que dans celui de violences quotidiennes et structurelles.

Un même habiter esclavagiste de la Terre

Plus qu'un rapport à l'autre être, ces mises en chasse, mises en trophée, mises en cage et ces mises à mort manifestent une manière d'habiter la Terre : un habiter esclavagiste. La relation esclavagiste n'est pas uniquement une manière de se rapporter à l'autre, animal humain ou animal non humain, mais bien une manière d'habiter la Terre, une manière de façonner ces paysages et de régir les relations des différents éléments des écosystèmes entre eux. Aussi, la lutte contre l'esclavage des animaux non humains et contre l'esclavage des humains et leur discrimination est également une lutte contre le Plantationocène et ses violences. C'est du moins ce que Frederick Douglass remarqua, constatant que l'esclavage des Noirs exacerbe les cruautés sur les animaux[586]. C'est le sens des engagements d'Elizabeth Heyrick pour la libération des esclaves et la protection des animaux. William Wilberforce fut l'un des premiers à reconnaître ce lien, étant à la fois un des leaders du

mouvement abolitionniste en Grande-Bretagne au XIXe siècle et un des fondateurs, en 1824, de la première société de protection animale dans le monde, la Royal Society for the Prevention of Animal Cruelty[587]. Peut-être qu'un jour ces relations que sont la mise en cage, la mise en trophée, la mise en chasse et la mise à mort ne seront plus associées aux animaux, rendant caduc le mot d'« animalisation ». Tel est, pour le temps présent, le point d'articulation entre militants féministes, antiracistes, et militants de la cause animale pour construire une éthique animale décoloniale et un antiracisme féministe et animaliste. Avant même les choix individuels entre l'idéal végan de l'antispécisme ou un élevage paysan, biologique et antiproductiviste, l'enjeu collectif et urgent qui est posé ici est bien celui du renversement de l'habiter esclavagiste de la Terre asservissant animaux humains et non humains.

Cela suppose que tant les militants pour la cause animale que les militants antiracistes puissent sortir de zones de confort et se reconnaître un problème commun. Des associations font déjà le pas comme « 269 Animal Liberation » intervenant en France en 2017 avec des slogans tels que « Ni racisme, ni spécisme ». Cela suppose que les militants antiracistes puissent aussi reconnaître les objets des militants de la cause animale. Peu importe le mélange d'épices d'une sauce colombo ou d'un mafé en famille à Paris ou à Dakar, d'une sauce créole ou d'une « sauce chien » au bord de la plage du cap Macré en Martinique, d'une sauce barbecue près d'un terrain de basket d'été à Gonesse en Île-de-France ou dans un KFC, d'une sauce canneberge d'un repas de Thanksgiving ou d'un méchoui dans le jardin, ces poulets, ces cochons, ces agneaux et ces veaux gardent toujours le goût amer de la servitude d'animaux élevés en cage. La saveur du court-bouillon de poisson, de la langouste grillée, du lambi fricassé, ou du thon cru paraît bien fade

dès lors qu’elle tente d’embellir les ravages des fonds marins détruits par le chalutage, la tristesse des océans dépeuplés par la surpêche et les violences des escl-élevages en captivité[588].

L’on ne peut plus dénoncer avec ferveur les colonisations et esclavages historiques, les discriminations raciales structurelles et le sexisme quotidien tout en maintenant par nos propres modes de consommation les colonisations en cours des forêts de la Terre et l’esclavage de leurs communautés humaines/non humaines, tout en maintenant ainsi notre propre asservissement à cet habiter esclavagiste. L’émancipation antiesclavagiste et décoloniale passe aussi par une décolonisation de nos modes de consommation et de nos rapports aux animaux non humains. C’est une telle invitation que porte la militante et sociologue Noire-américaine Breeze Harper à travers son « Sistah Vegan Project », rappelant que l’alliance de l’antiracisme, du féminisme, de la justice sociale et de la cause animale est indispensable à la liberté et au mieux-vivre des communautés racisées et singulièrement des femmes Noires[589]. Parce que les Noirs et racisés, hommes et femmes, ont une expérience multiséculaire de cet humanisme discriminant de la modernité, parce qu’ils ont navigué sur les fleuves tumultueux séparant humains, inhumains et non-humains, et parce qu’ils font encore les expériences de ces mises en chasse, ces mises en trophée, ces mises en cage et ces mises à mort, une empathie singulière est possible avec les animaux non humains, comme l’expriment les poètes Noirs-américains Laurence Dunbar et Maya Angelou :

> Hélas, je sais ce que ressent l’oiseau en cage !
> […] Je sais pourquoi l’oiseau en cage bat des ailes
> […] Je sais pourquoi l’oiseau en cage chante.

PAUL LAURENCE DUNBAR, « Sympathy »

Parce que l'oiseau en cage chante la liberté.

MAYA ANGELOU, « Caged bird »[590]

Il est temps que cette empathie de liberté dépasse l'analogie et trouve une véritable traduction politique. Il est temps de refonder des alliances contre le Plantationocène.

Des alliances interespèces contre le Plantationocène

Si les humains font des déclarations, mènent des guerres, conquièrent ou sont conquis, ils ne furent pas seuls. Par leur existence, par leurs activités, les non-humains sont aussi des acteurs du monde qui se révèlent « comme des obstacles, précise Latour, comme ce qui suspend la maîtrise, comme ce qui gêne la domination[591] ». Il se trouve alors des situations où humains et non-humains forment des associations. Par une sympoeisis, une composition avec, humains et non-humains se découvrent, suivant Donna Haraway, en « espèces compagnonnes[592] ». Reste cependant à sortir ces compagnonnages de la double fracture qui tend à homogénéiser tour à tour humains et non-humains. En développant leur théorie politique d'une commune cité entre humains et animaux, une zoopolis, Will Kymlicka et Sue Donaldson différencient les animaux domestiques, les animaux sauvages et les animaux liminaires tout en homogénéisant les humains dans un « nous » abstrait[593]. La nécessaire reconnaissance de la « part

sauvage du monde » défendue par Virgine Maris produit une même homogénéisation[594]. Or, ces animaux non humains et cette part sauvage du monde sont aussi traversés par la fracture coloniale[595] ! Inversement, l'émancipation de la domination coloniale ne peut occulter les pluralités des non-humains et de leurs milieux. Par « alliances interespèces décoloniales », je désigne les situations où des humains et des non-humains, en dépit de leurs différences, forment des alliances politiquement fortes, qui par une sympraxis, un agir avec, peuvent s'opposer au Plantationocène et ses esclavages[596].

Historiquement, ces alliances interespèces furent déjà à l'œuvre lors de la colonisation des Amériques. Certes, d'un côté, certaines de ces alliances ont facilité le projet colonial à l'image de Colomb arrivant lors de son second voyage avec du bétail, des chevaux, des cochons, des moutons et des chèvres[597]. Comme le relate Alfred Crosby, l'arrivée de Christophe Colomb en 1492 a entraîné un « échange colombien[598] », l'ouverture d'un système d'échange entre l'Ancien Monde et le Nouveau Monde. Des germes originaires de l'Ancien Monde furent transmis au Nouveau Monde, entraînant de multiples épidémies de variole, de rougeole et de typhus qui, sur fond de conquête et d'esclavage, achevèrent les populations du Nouveau Monde dès 1518. Dans ce cas, ces germes furent des « alliés biologiques invisibles » de l'habiter colonial[599]. Cependant, d'un autre côté, une panoplie d'alliances interespèces s'opposèrent à l'habiter colonial que l'on peut résumer en trois groupes.

D'abord, figurent les alliances des gêneurs. Ce sont les nuisibles, les organismes, les insectes, les animaux ou d'autres non-humains dont l'entêtement à exister va à l'encontre des monocultures de plantations coloniales. Ce fut le cas des arbres des forêts primaires par la robuste résistance qu'ils offrirent aux haches des premiers

planteurs[600], s'opposant à l'établissement d'un habiter colonial. De même, des rats et des fourmis noires causèrent la ruine de planteurs au XVIIe siècle[601]. Telle est, aujourd'hui encore, la portée politique de l'action des charançons dans les bananeraies antillaises.

Le groupe des tueurs des armées coloniales révèle une action plus radicale. John McNeill montre que le moustique, en tant que vecteur de la fièvre jaune (Aedes aegypti) et de la malaria (Anopheles quadrimaculatus), joua un rôle important dans l'échec de projets coloniaux aux Amériques. Cette alliance politique fut spectaculaire lors de la révolution haïtienne. Proliférant à travers les paysages plantationnaires de la colonie, les moustiques piquent toute la population. Cependant, les différents groupes de la population furent affectés selon leurs différentes immunités à la fièvre jaune. Toussaint Louverture, Jean-Jacques Dessalines et les anciens esclaves surent employer cette différence d'immunité à leur profit. Étant nés à Saint-Domingue/Haïti ou provenant des régions d'Afrique où existe la fièvre jaune, ces derniers avaient développé une immunité « naturelle ». Les Blancs européens récemment arrivés tels que les troupes du général Leclerc en 1802 ne bénéficiaient pas de la même immunité que les Noirs d'Haïti. Face aux troupes françaises envoyées par Bonaparte pour mater la révolte, Louverture et Dessalines décidèrent de rester dans les montagnes – lieux moins infestés de moustiques – et pratiquèrent une guérilla dans l'attente de la saison des pluies qui, par la prolifération de moustiques dans les plaines, fut catastrophique pour les hommes de Leclerc. Sur les 60 000 à 65 000 soldats amenés à Saint-Domingue, 35 000 à 45 000 sont morts à cause de la fièvre jaune[602]. Par leurs stratégies militaires, insurgés antiesclavagistes et moustiques s'allièrent un temps pour repousser les forces coloniales et esclavagistes. Cette alliance perdure dans la légende populaire

qui veut que Mackandal, le Nègre Marron qui terrorisa les planteurs de la colonie cinquante ans plus tôt avec ses empoisonnements, échappa à la mort sur le bûcher en se transformant en moustique[603].

Enfin, le troisième groupe est celui des diplomates anticoloniaux[604]. Ici, une place singulière doit être attribuée au serpent trigonocéphale venimeux de la Martinique, le Bothrops lanceolatus. Appelé « fer de lance », « bête longue » ou encore « l'innommable », l'on ne saurait surestimer sa présence dans l'imaginaire collectif d'hier et d'aujourd'hui par ses morsures mortelles. Au XVIIe siècle, il dissuada nombre de colons de venir habiter ces îles[605]. En outre, alors que la Martinique fut colonisée dès 1635 par d'Esnambuc, il fallut attendre la fin de 1678 pour que les premiers défricheurs osent ouvrir des voies de communication vers l'intérieur de l'île. C'est aussi à l'intérieur des terres de la Martinique que les esclaves fugitifs se retrouvaient, c'est-à-dire dans ces espaces redoutés pour la présence des serpents[606]. Il se noua une alliance politique entre les diplomates anticoloniaux par laquelle le fer de lance devint le protecteur des Marrons. Marrons et serpents cohabitaient les mornes de la Martinique dans une commune opposition aux plantations de l'habiter colonial.

Aujourd'hui, ces alliances interespèces sont largement occultées. L'on s'enquiert de la santé humaine face aux pesticides des plantations tout en négligeant les atteintes à la biodiversité. Les traitements esclavagistes des animaux perdurent. Depuis 2014, environ 2 millions de migrants ont traversé la Méditerranée, causant plus de 18 000 morts en pleine mer[607]. De même, chaque année, des bovins et des ovins vivants sont embarqués par millions dans des bétaillères maritimes, véritables « arches de nausée », de France ou d'Espagne en direction du Moyen-Orient, rejetant des dizaines de milliers de carcasses au fond de la Méditerranée[608]. Loin

d’une opposition entre cause animale, cause Nègre et cause féministe, ces diverses alliances interespèces contre l’habiter colonial restent aujourd’hui les clés d’un navire-monde. Un navire-monde guidé par les vents de la justice où humains et non-humains peuvent vivre ensemble.

17.

MON-EBOOK

Une écologie-du-monde : sur le pont de la justice

Justice (1670)

Au départ du Havre, le 1er novembre 1669, le navire Justice s'élance dans des eaux qui lui sont nouvelles. Sur le pont lumineux, clamant haut le nom de sa frégate de 365 tonneaux, le capitaine d'Elbée s'apprête ici-bas, dans l'ombre de la cale, à faire l'œuvre des injustes. Au port d'Adra, sur la côte africaine, à mesure que les 434 déniés furent montés à bord, la justice se taisait. Alors les embarqués se mirent à rêver d'un navire à la hauteur de son nom. Ils briseraient leurs chaînes et remonteraient sur le pont. L'équipage ferait de l'hospitalité leur cap véritable. Certains installeraient des tables et des chaises ouvertes à toutes les peaux et sentiences pour discuter du monde et des chemins possibles ensemble, des danses, des amours, des cuisines et des paysages. Maintenus par une corde au-dessus de la mer, d'autres peindraient à nouveau sur la proue les lettres de « Justice ». Un sursaut houleux et une douleur aiguë aux échines vinrent rappeler les parois acérées de la cale et

interrompre ces rêveries collectives. Une centaine ne se réveillèrent pas. Le 7 juin 1670, 334 autres furent expulsés hors de Justice sur la rive caraïbe de la Martinique. Reste ce rêve qui s'est mû en désir porté par des millions de mains et de pattes, d'ailes et de nageoires, de branches et de montagnes, de terres et de cours d'eau.

Faire monde, composer avec pluralités

Face à la double fracture coloniale et environnementale de la modernité, l'écologie-du-monde fait du monde son horizon. Cet horizon permet de dépasser les ruptures instituées par une focalisation sur la « nature », l'« environnement » ou la « planète ». Aborder l'écologie à partir de ces termes apporte un flou discriminant, une interrogation qui contribue violemment à créer une rupture entre ce qui relève de la nature et du naturel et ce qui n'en relève pas, entre ceux qui sont élus et ceux qui se voient refuser le monde. Aussi l'écologie-du-monde n'est-elle pas « une décolonisation de la nature », l'invention d'une autre conception de la « nature » qui serait par exemple plus favorable aux minorités et peuples premiers, mais maintiendrait tout de même cette double fracture[609]. Ce n'est pas la « nature » qui est un champ de bataille[610], c'est le monde ! L'horizon du « monde » contient la polysémie accueillante d'un ensemble ouvert, comprenant les affaires humaines et la planète Terre avec ses paysages, sa faune, sa flore. L'enjeu de l'action écologique est bien de faire monde, de composer un monde entre les humains avec les non-humains.

À l'opposé des conceptualisations de la crise écologique qui partent des catégories de l'anthropos, de « l'Homme », faire monde

suppose de reconnaître la pluralité des humains et des non-humains comme condition de pensée. Bien souvent la présentation des enjeux écologiques du monde absout la pluralité des existences sur Terre dans un fantasme de l'« Un » face à la planète ou d'un « nous ». Or, le « nous » est loin d'être une évidence. Qui parle et agit pour ce « nous » ? Ce « nous » cache l'enjeu de la crise écologique : celui de composer un monde pluriel, divers et transgénérationel à partir des pluralités humaines et non humaines sur Terre. Cette tâche se déploie au moins sur les plans ontologique, esthétique et politique.

Par-delà l'ontologie gestalt et la créolisation

Les mouvements écologistes comme les mouvements anticoloniaux, antiracistes et féministes ont pointé les dominations à l'œuvre dans la modernité qui consacrent des autres humains et non humains comme des aliens d'un monde. Face à leurs fractures respectives, ces deux courants ont chacun proposé d'autres manières d'être au monde, des ontologies relationnelles sans pour autant se parler. D'un côté, outre les cosmologies des peuples autochtones mettant en avant les « figures du contenu[611] », Arne Næss invite à reconnaître les liens ontologiques avec nos milieux de vie, développant ainsi les manières dont l'ontologie gestalt permet un monde où « toutes les choses sont liées entre elles[612] ». Cependant, l'identification du soi au milieu écologique se fait au prix d'une homogénéisation des humains et de leurs histoires. Næss occulte en particulier le fait que les esclaves Noirs des Amériques avaient déjà une conception de leur personne étendue à leur milieu,

voire disjointe, en réponse à l'oppression coloniale, ce que Monique Allewaert nomme « l'écologie d'Ariel[613] ». Fracture.

D'un autre côté, les théories queer[614], le concept d'hybridation de Homi Bhabha[615] et la créolisation d'Édouard Glissant contribuent à déconstruire les essentialismes identitaires hommes/femmes, hétérosexualité/homosexualité et colons/colonisés. À l'opposé d'un imaginaire occidental reposant sur une obsession de l'être, du territoire et de l'identité-racine et qui réduit l'autre à une ressource pour soi ou une menace à son identité, Glissant propose une pensée de la Relation où il est possible de « changer en échangeant avec l'Autre sans [se] perdre pourtant ni [se] dénaturer[616] ». Or, malgré ses intérêts pour l'environnement[617], partagés avec Chamoiseau[618], et sa sensibilité esthétique à l'importance des paysages antillais, la créolisation de Glissant reste d'abord un processus de rencontres entre humains, entre différentes cultures, sur l'arrière-fond de non-humains muets, conservant la frontière nature/culture[619]. Quittant le territoire de l'être, la créolisation de Glissant maintient le territoire moderne de l'humain. Fracture.

L'écologie-du-monde suppose une ontologie relationnelle qui reconnaisse que nos existences et nos corps sont entremêlés des rencontres avec une pluralité d'humains et une pluralité de non-humains. Une ontologie gestalt créolisée ou une créolisation gestalt de l'espèce humaine. L'ontologie du Chthulucène proposée par Donna Haraway qui trouble les frontières entre animaux humains et non humains et technologie, tout en rendant compte des discriminations de genre et de race, est un pas possible en ce sens[620].

Pour des esthétiques et écritures doublement relationnelles

Les compositions avec pluralité se déploient également au niveau esthétique et appellent à des écritures du monde doublement relationnelles. D'un côté, faisant découvrir aux lecteurs les diversités inaperçues des forêts, des étangs et des bois, Rousseau, Thoreau, Aldo Leopold et Arne Næss écrivent une nature sans autre humain, tenue comme un lieu hors socialisation. Si des écosociabilités avec les non-humains s'y trouvent, l'asocialité humaine est posée comme la condition d'une rencontre de la nature, c'est-à-dire comme la condition à partir de laquelle la nature se donne à voir et à lire. Ce genre littéraire est connu sous le nom de nature writing aux États-Unis. Il n'y a jamais qu'une seule personne qui écrit, qui parle et qui agit. On peut s'imaginer se promener à la place de Thoreau, de Rousseau, d'Aldo Leopold, mais l'on n'est pas invité à être avec un autre dans ces espaces, à moins que l'être-avec ne se dissolve dans un nous homogène. Il perdure une inaptitude à penser cette nature à partir d'une expérience collective, voire conflictuelle. Fracture.

Composer avec pluralité face à la tempête écologique implique de rendre compte de la présence d'autres que moi sur Terre dans les écritures du monde. Reconnaissant les liens entre exploitations coloniales de la Terre et esclavages des humains, une littérature postcoloniale a déjà fait des pas dans ce sens. L'une de ses plus belles expressions se trouve dans le roman Gouverneurs de la rosée de Jacques Roumain. Cette nature haïtienne est dépeinte dans sa vulnérabilité à partir des oppositions entre différentes familles, entre amis, entre amoureux, entre ruraux et citadins, entre paysans et autorités politiques. Sur fond de dégradation de l'environnement vécu, ce roman est parsemé de dialogues, de personnages

différents, hommes et femmes. L’union des paysans, le coumbite en faveur de la préservation des mornes d’Haïti et de la source d’eau, devient le levier d’une émancipation face à l’oppression des autorités citadines. Non seulement la nature apparaît au sein de cette pluralité conflictuelle humaine, mais plus encore, l’agir qui s’ensuit montre une nécessaire composition politique avec d’autres. Malgré tout, dans ce récit, la considération de la pluralité des non-humains, de leurs existences et intérêts indépendants de ceux des humains reste reléguée en arrière-plan. Fracture.

Tenir ensemble dans les arts, les littératures et les sciences les quêtes de dignité et d’égalité des humains tout autant que les droits des non-humains à persévérer dans leurs êtres au sein d’un même récit est l’une des tâches de l’écologie-du-monde. Mettant en scène dans leurs écritures des arbres, des serpents, des terres, des roches, des chiens, des plantes et d’autres non-humains dotés d’agentivité, de sentience et de parole, et une pluralité d’humains qui se confrontent ensemble à la constitution coloniale du monde, Alice Walker et Maya Angelou pointent les horizons possibles de ces écopoétiques décoloniales, de ces arts de l’écologie-du-monde[621].

Pour une cosmopolitique de la relation

Que tout soit relié au tout ne permet pas nécessairement de penser comment ce tout devient un monde, ni de penser les enjeux d’égalité et de justice. La créolisation n’est pas une émancipation ni une politique de décolonisation[622]. Il ne suffit pas d’avoir la même identité « créole », de se reconnaître queer, ou humain-animal[623] pour faire monde. De même, il ne suffit pas de se reconnaître une partie de la montagne, pour empêcher une exploitation de la nature

et des non-humains. Aussi nécessaires que soient ces ontologies et esthétiques relationnelles, le monde est le fruit d'un agir ensemble. L'écologie du monde requiert une cosmopolitique de la relation. Comment, au sortir de la colonisation et de l'esclavage, instaurer une polis (une cité) entre humains et non-humains, quand bien même tout le monde n'adopterait pas les mêmes esthétiques et ontologies ?

Cette cosmopolitique de la relation comprend deux pôles. Elle se déploie d'abord dans l'espace politique qui relie singulièrement les humains entre eux. Si les différentes constitutions de genre, de classe sociale, d'obédience politique ou d'origine ethnique influencent les possibilités d'action, l'agir ensemble fait pourtant apparaître autre chose que la seule reproduction des identités et appartenances communautaires. De sorte qu'il devient possible de se reconnaître compagnons d'un même monde tenu pour commun, non pas parce qu'il appartiendrait à l'un ou à l'autre, mais parce qu'il tient ensemble les uns et les autres. Cela signifie un monde qui ne discrimine pas selon les religions, les genres, les couleurs de peau, les origines ou les différences. Cette focalisation première découle de la prise de conscience théorique et pragmatique que le monde politiquement organisé entre les humains demeure la condition d'une pensée et d'un agir écologique. C'est bien parce qu'il y a un espace, une cité entre les humains que la destruction des écosystèmes et l'industrialisation de la chair animale peuvent devenir un problème politique, requérir l'octroi par les humains de droits et d'obligations envers les non-humains.

Dans un second pôle, une composition politique dessine les manières dont les non-humains participent au monde. Les participations différenciées des non-humains au monde ne se déploient pas de la même manière que les participations politiques

humaines, telle l'institution d'une communauté politique entre les humains et les non-humains. En cause ici est l'impossibilité de ces non-humains à pouvoir réfuter leurs représentants et porte-parole, à exiger des droits, à faire part d'une revendication d'égalité et à instituer un litige. Je propose de penser ces formes de communauté comme un monde des humains avec les non-humains. La distinction faite par les termes « entre » et « avec » indique les natures différentes des espaces institués, d'une part, entre les humains entre eux et, d'autre part, entre les humains entre eux et les non-humains. En ce sens, par une écologie-du-monde, j'entends la préservation d'un monde entre les humains avec les non-humains. Les diplomaties animales, les compositions collectives humains/non-humains, les reconnaissances de qualité juridique des écosystèmes et des animaux et de cette part sauvage du monde sont des manières de rendre compte des existences et intérêts des non-humains, au sein d'un monde commun.

Tenir ensemble ces deux pôles est l'ambition de cette cosmopolitique de la relation. Les fantasmes de régimes dictatoriaux qui seraient plus écologiques sont tout aussi dommageables que les régimes capitalistes néolibéraux qui confondent la liberté avec un permis décomplexé à détruire les écosystèmes de la Terre. La reconnaissance d'autres cosmogonies, ontologies, voire d'une pluralité de mondes[624] qui, par exemple, ne reprendraient pas cette distinction humain/non-humain, n'élude pas la tâche de cette cosmopolitique de la relation qui reste toujours guidée par la question suivante : comment composer un monde depuis la Terre et depuis sa pluralité constitutive d'autres et de leurs multiples ontologies ? Son point de départ suppose la reconnaissance conjointe des violences et destructions historiques causées par les fractures coloniales et environnementales des cinq derniers siècles.

Répondre à cette ambition suppose de bâtir le pont d'une justice mondiale qui excède la double fracture moderne.

Sur le pont de la justice : justice climatique, réparations et restitutions décoloniales

Par-delà la double fracture moderne, construire un navire-monde requiert de fonder un pont de la justice rassemblant les humains et non-humains, d'hier et de demain. Le pont est à la fois cet espace où, du navire négrier au vaisseau spatial de Star Trek, des êtres différents et des espèces diverses se rencontrent, et cet entre-deux qui raccorde les rives des passés aux berges des avenirs. En deçà des technicités juridiques, la justice permet de créer cette scène commune qui, en rendant des comptes, offre le moyen de se rendre compte de la pluralité des humains et des non-humains sur ce pont du monde, de leurs histoires et de leurs devenirs. Cette construction commence depuis nos corps et pousse à reconnaître les chemins ombilicaux du monde. À l'opposé du nombrilisme centré sur un soi, les chemins ombilicaux du monde engagent à reconnaître nos existences au sein de réseaux de relations organiques, matérielles, politiques et imaginaires avec ceux qui sont venus avant nous, et ceux qui viendront après nous. Les corps sont les porteurs du monde d'hier et garants du monde de demain. Ce pont de la justice du navire-monde s'étend temporellement face à ce que Stephen Gardiner appelle la « tempête intergénérationnelle[625] », confrontant les actions passées de nos aïeuls comme de nos pays, et préparant les existences à venir de nos enfants afin d'en reconnaître une considération morale[626] et d'en assumer une responsabilité politique.

C’est à la construction de ce pont du monde que participe la lutte contre le réchauffement climatique, contre l’utilisation de l’énergie nucléaire et contre les pollutions durables de la planète, et pour la reconnaissance de droits aux non-humains. La justice climatique engage à se confronter aux émissions passées – les gaz qui réchauffent la planète aujourd’hui sont aussi ceux qui furent émis il y a plusieurs dizaines voire centaines d’années – et aux conséquences futures de ce réchauffement. Les actions en justice de l’ONG néerlandaise Urgenda (victorieuse en 2015) et de quatre ONG françaises, réunies en 2019 en « L’Affaire du siècle », visant à contraindre leurs gouvernements respectifs à agir en conséquence face au réchauffement climatique, les luttes historiques contre l’arme, l’énergie nucléaire et l’intoxication du monde par des pesticides et des industries polluantes participent à l’édification de ce pont du navire-monde. La catégorie juridique d’écocide qualifiant les crimes commis à l’encontre des écosystèmes fait de même[627]. Les dégradations environnementales d’hier, telles que la contamination au chlordécone des Antilles, sont les injustices d’aujourd’hui, transmises à travers nos cordons ombilicaux aux générations de demain. Ce pont engage à la nécessaire composition politique des humains avec les différents non-humains et divers écosystèmes de la Terre dans un continuum entre passé et futur.

Il importe cependant de sortir cette justice transgénérationnelle de l’impasse de la double fracture coloniale et environnementale de la modernité. Suivre les chemins ombilicaux du monde montre que nous portons aussi le poids des racismes, des inégalités de capital à la naissance, et du passé colonial et esclavagiste de la modernité. Ce pont du navire-monde est environnemental, mais aussi social, politique et imaginaire. Il ne faut pas oublier que la justice climatique fut inspirée par le mouvement de la justice environnementale

réclamée au début des années 1980 par les populations Noires et les minorités des États-Unis face à leurs inégales expositions à des polluants toxiques, luttant contre un « racisme environnemental[628] ». Tel est le fait qui est passé sous silence dans plusieurs approches françaises de la justice environnementale[629]. Né des luttes antiracistes et décoloniales aux États-Unis, ce concept est approprié tout en étant dépouillé de ces sujets-là, comme si les questions du legs colonial et du racisme ne se posaient pas en France, y compris dans ses outre-mer[630]. En résulte le fantasme que le racisme serait cantonné aux États-Unis et que la justice environnementale, théoriquement, ne serait pas concernée par les questions raciales et coloniales. Fracture. Pourtant, la justice environnementale est intimement liée aux luttes décoloniales dans le monde. La justice climatique pointe aussi la responsabilité historique des empires coloniaux dans le réchauffement climatique par leurs révolutions industrielles au XIXe siècle, tout comme elle pointe le colonialisme environnemental de l'accaparement des ressources de la planète par les pays du Nord et leur « dette écologique » vis-à-vis des pays du Sud[631]. Contrairement à une approche libérale qui la réduit à un simple droit différencié à polluer, géré par un mécanisme global de marché des émissions, comme le prévoit le protocole de Kyoto dès 1997[632], son sens originel est bien celui de remédier à ce tort colonial et environnemental global.

S'il est possible de penser une justice transgénérationelle pour le changement climatique (en termes environnementaux), il est tout aussi nécessaire de le faire pour l'héritage colonial de la modernité. Les diverses tentatives sociales, associatives, politiques et juridiques œuvrant à confronter le monde moderne d'aujourd'hui à son legs colonial participent aussi à construire ce pont de la justice du navire-

monde. Au moins trois types de telles tentatives de construction sont à l’œuvre.

Figurent d’abord les luttes des peuples indigènes du monde pour leur dignité, leur droit à maintenir leurs communautés humaines et non humaines et à préserver leur mode de vie. De l’opposition face à l’oléoduc Keystone aux États-Unis et au Canada aux demandes de justice des habitants de la Polynésie suite aux essais nucléaires français, en passant par la lutte de la communauté lenca menée par Berta Cáceres au Honduras contre les barrages du fleuve Gualcarque, ces communautés sont celles qui furent victimes des différents épisodes de colonisation et de spoliation de terres. La Déclaration des droits des peuples indigènes adoptée par l’Assemblée générale des Nations unies en 2007 est non seulement l’affirmation que les peuples indigènes ont le droit d’être traités avec dignité mais également la condamnation des prédations coloniales dont ils furent l’objet depuis le XVe siècle. L’on ne peut plus rester dans l’attitude naïve d’une célébration des modes de vie des autochtones, de la Pachamama, des mythes inuits et des cosmogonies des Native Americans sans reconnaître en même temps l’histoire coloniale moderne qui a relégué ces peuples aux marges du monde.

Deuxième type de tentative de construction, les demandes de réparation de l’esclavage et de la traite négrière transatlantique relèvent aussi de ce pont de la justice du navire-monde. Présentes depuis la période esclavagiste du XVIIIe et du XIXe siècle, ces demandes trouvent un écho plus fort depuis une vingtaine d’années[633]. En France, la loi de reconnaissance de l’esclavage comme crime contre l’humanité portée en 2001 par Christiane Taubira proposait en première lecture un article sur la réparation, qui fut enlevé[634]. Ces demandes furent aussi formulées à la conférence

mondiale de Durban contre le racisme et la discrimination raciale, la xénophobie et l'intolérance en 2011. En Martinique, l'association Mouvement international pour les réparations (MIR Martinique) et le Conseil mondial de la diaspora panafricaine intentèrent un procès à l'État français en 2005, toujours en cours. En 2013, une majorité des pays de la caribbean community (Caricom) demandèrent collectivement des réparations à la France, la Grande-Bretagne, l'Espagne, au Portugal, aux Pays-Bas, à la Norvège, la Suède et au Danemark, créant une « Caricom Reparation Commission[635] », suivie par une commission similaire aux États-Unis en 2015[636]. Ces demandes rappellent que les développements économiques et politiques des États esclavagistes de part et d'autre de l'Atlantique se sont appuyés sur l'oppression multiséculaire de Noirs transbordés et mis en esclavage.

Historiquement, non seulement les demandes des esclaves ont été refusées, mais au contraire en France, en Grande-Bretagne, en Suède et aux Pays-Bas, les anciens maîtres furent dédommagés, percevant des indemnités pour leurs « pertes ». Outre les réflexes de refoulement de l'histoire de l'esclavage en Europe comme aux Amériques au motif fourbe qu'il s'agirait d'une injonction à la repentance, ces demandes contemporaines sont perçues et refusées principalement à travers une perspective techniciste : le crime est ancien et donc prescrit ; le dommage est inestimable. Césaire notait en effet que le mot « réparation » prête à confusion en suggérant un crime réparable voire solvable[637]. Ces deux réfutations techniques ne tiennent pourtant pas. Les crimes contre l'humanité sont imprescriptibles par le droit international, à moins de refuser encore une fois l'humanité à ceux qui ont subi ce crime, et de reproduire le même geste qui déshumanisa les colons esclavagistes[638]. Puis, des historiens et économistes parviennent à

retracer les devenirs des capitaux acquis par la traite négrière transatlantique, l'esclavage et les « dédommagements » accordés aux anciens maîtres qui, transmis de génération en génération, profitèrent à des entreprises agricoles, à des banques et à des universités[639]. Ce technicisme passe néanmoins à côté de la portée cosmopolitique de ces demandes. Comme le rappelle Louis-Georges Tin, la réparation est une partie intégrante de toute reconnaissance de crime et, donc, de toute justice[640].

La quête de justice sous-jacente à ce mouvement est aussi la quête de ce pont commun, où il peut être question à la fois de la constitution négrière de la modernité, et de l'ouverture d'une scène entre groupes ayant des liens différents à la traite négrière transatlantique et à l'esclavage, mais reconnaissant là une histoire commune. La loi française du 21 mai 2001 « tendant à la reconnaissance de la traite et de l'esclavage en tant que crime contre l'humanité », les excuses de l'Église anglicane en 2007 ou la Journée internationale pour la commémoration des abolitions de l'esclavage par l'Unesco sont des gestes symboliquement forts. Cependant, il reste à créer une réponse cosmopolitique à cette histoire, une manière de rendre compte et de rendre des comptes, politiquement, de l'existence de ceux qui furent enfermés dans la cale de la modernité, de ceux qui furent jetés par-dessus bord tout autant que de leurs descendants. Refuser ces demandes, c'est refuser leur existence digne sur ce pont transgénérationel de la justice du navire-monde.

C'est à cette construction de pont que participent les luttes pour la reconnaissance des droits des Afro-descendants tels que les communautés Marronnes de Colombie et du Brésil[641]. La déclaration de la décennie des peuples afro-descendants par les Nations unies (2015-2024) œuvrant à lutter contre les discriminations à l'égard des

quelque 200 millions vivants dans les Amériques et des millions d'autres dans le reste du monde va dans ce sens[642]. La résolution du Parlement européen du 26 mars 2019 sur les droits fondamentaux des personnes d'ascendance africaine fait de même, encourageant les « mesures de réparation fortes et efficaces au regard des injustices et des crimes contre l'humanité dont ont été victimes les personnes d'ascendance africaine[643] ». L'enjeu n'est pas seulement l'application effective de droits humains étendus à l'ensemble de la population des Amériques, d'Europe et des Caraïbes. L'enjeu est aussi et surtout d'ouvrir un espace de parole restaurant la dignité de ces peuples et communautés par la reconnaissance de leur histoire sur le pont du navire-monde. Cet enjeu cosmopolitique fut compris par la communauté Marronne des Saramaka au Suriname, par les militants et militantes du mouvement écologiste martiniquais MIR – et singulièrement par Garcin Malsa – qui depuis plus de quarante ans luttent pour préserver les écosystèmes de l'île de prédations financières tout en réclamant ce pont de la justice[644].

Enfin, troisième type de tentative de construction, ce pont de la justice est aussi recherché à travers les demandes de restitution des objets d'art et des parties de corps humains volés par les puissances coloniales européennes en Afrique, qui sont aujourd'hui exposés dans les galeries ou entreposés dans les cales des musées et bibliothèques de l'Europe. L'État français vient d'ouvrir une porte uniquement aux restitutions d'objets. Commandé par le président de la République Macron, le rapport rédigé par Felwine Sarr et Bénédicte Savoy fait un premier état des lieux des quelque 88 000 objets provenant de l'Afrique subsaharienne dans les collections publiques françaises, dont 87 % sont détenus au Musée du Quai Branly[645]. Là encore, ce geste de restitution ne saurait se

réduire à une transaction matérielle d'un lieu en France à un autre lieu en Afrique. Tout aussi important, précisent Sarr et Savoy, demeurent les récits qui font la lumière sur les provenances et les conditions d'acquisition de chacun de ces objets. Ces différents récits complètent celui de la colonisation européenne de l'Afrique du XIXe au XXe siècle, celui de la conférence de Berlin en 1885 où des États européens se répartirent entre eux les terres et les corps africains. Ces restitutions d'objets d'art et de corps accompagnées par ce travail de scènes discursives sont des manières de construire ce pont où des acteurs différents se reconnaissent une histoire commune, celle d'une constitution coloniale de l'Europe fondée sur l'exploitation des corps, des écosystèmes, des cultures et du patrimoine de l'Afrique. Les déforestations et industries extractivistes qui ont frappé l'Afrique du XVe siècle à nos jours ne sont que l'envers de cette constitution coloniale. Restituer ces objets participe à créer ce pont du navire-monde.

Construire ce pont de la justice face à la tempête écologique demande de reconnaître une place politique aux écosystèmes et aux non-humains, mais aussi de reconnaître politiquement les génocides, esclavages et colonisations qui ont rendu possibles ces destructions de monde et de la Terre. Ne conserver que le côté environnemental de cette justice transgénérationnelle revient à construire ce pont en y laissant des trous béants vers lesquels seront précipités certains en reproduisant des cales négrières. Ce pont requiert une décolonisation des institutions des pays du Nord. Des universités et des musées aux États, en passant par les institutions religieuses, faire face à la tempête écologique implique aussi de faire face à la constitution coloniale et esclavagiste de la modernité. L'on ne peut plus conserver cette double fracture où des accords pour lutter contre le réchauffement climatique sont signés,

où des engagements sont pris pour limiter les pollutions et préserver la biodiversité, tout en lâchant au mieux quelques paroles légères de conséquences sur l'histoire coloniale, quand n'est pas plutôt entretenu un silence assourdissant. Cet effort de construction d'un pont de la justice doit aussi faire place à la reconnaissance de l'histoire de dominations collectives des femmes, des minorités ethniques, religieuses et sexuelles ainsi que des personnes en situation de handicap. C'est à partir de ce pont de la justice que l'on peut également projeter dans le futur un horizon du monde. L'arrêt de la transmission des polluants et des molécules toxiques aux enfants par nos cordons ombilicaux doit s'accompagner de l'arrêt de la transmission par ces mêmes cordons des misogynies, des racismes et injustices sociales. Le navire-monde est à construire ici et là-bas. Porté par les luttes d'hier, le gréement de ce navire-monde d'aujourd'hui permet de dessiner l'horizon d'un monde de demain.

Épilogue

MON-EBOOK

Faire monde face à la tempête

Soleil d'Afrique (1678-1679)

Le 22 octobre 1678, un navire moderne français de 300 tonneaux quitte le port de La Rochelle en route vers la Côte-de-l'Or africaine. Les chemins marins et négriers sont connus, les accords pilleurs et les marchés sanguinaires sont bien établis. Au rapt des 380 humanités s'ajoute le vol de l'astre protecteur des dignités terrestres, spirituelles et imaginaires des communautés africaines. Ce négrier enferma le soleil d'Afrique dans sa cale pour en faire son nom. En avril 1679, 366 existences sans soleil furent débarquées en Guyane, en Martinique et en Guadeloupe. De retour à La Rochelle, ce négrier, comme tous les autres, réitéra ce vol jusqu'au mensonge d'une humanité et d'une civilisation qui n'auraient jamais pris naissance sur ce continent. Dissimulé dans les archives coloniales, ce soleil a pourtant laissé des lueurs dans les cales, guidant dans la nuit Noire chaque chant gwoka de révolte, chaque pas libérateur de danse bèlè et chaque élan Marron. À la quête de justice, cette Astrée Noire, s'ajoute

la reconquête des dignités : sortir le soleil d'Afrique de la cale négrière et l'accrocher à nouveau en haut de la toile du monde.

Faire monde

La tempête moderne gronde toujours. Les navires reproduisent les mêmes gestes du Zong, abandonnant, asservissant ou jetant par-dessus bord une partie de la Terre et de l'humanité. La mer est encore rouge sang, les gréements misogynes et racistes maintiennent le cap de l'injustice. Face à la tempête, pesant les rancœurs passées et les angoisses des devenirs, je propose de faire monde avec la ferme conviction qu'un autre tableau est possible, qu'un autre cap est à viser par-delà l'horizon grisé. J'exige d'observer la tempête par-delà les œillères de la double fracture moderne. La sixième extinction de masse d'espèces, le réchauffement climatique et les pollutions durables de la Terre sont non seulement liés à la constitution coloniale, esclavagiste et patriarcale du monde moderne, ils en sont surtout les conséquences. Certains caressent encore le fantasme environnementaliste d'une écologie de l'arche de Noé, l'illusion de l'humanité-astronaute qui n'accorde de l'importance qu'à ce qui se voit sur le pont, ou de très haut. Il suffirait d'oublier le monde pour retrouver un paradis. Ceux qui n'ont pas le luxe de l'illusion d'une arche de Noé incolore ou de la naïveté de l'évidence d'un « nous » savent bien que les bords du navire négrier peuvent émerger à nouveau dans cette tempête. Face à la tempête, je propose de construire ensemble non pas une arche de Noé ni un navire négrier,

mais un navire-monde. Un navire qui accueille un monde entre humains avec les non-humains sur le pont de la justice.

À l'urgence environnementale d'une limitation du réchauffement climatique et de la fin des destructions des écosystèmes de la Terre, j'appose les urgences égales : d'une redistribution mondiale des richesses et d'une justice sociale ; de la tâche décoloniale d'une reconnaissance d'une digne place au monde aux peuples premiers, aux anciens colonisés et aux personnes racisées ; et d'une égale considération sociale et politique des femmes et singulièrement des femmes racisées des anciennes colonies européennes. Oui, l'écologie est avant tout un enjeu de justice. La crise écologique est une crise de justice. Faire face à l'urgence de cette tempête écologique demande à revenir aux origines de cette crise comme aux origines de la justice environnementale et justice climatique. De Pierre Poivre aux partisans de l'Anthropocène en passant par John Muir, l'environnementalisme a patiemment découpé les corps, les natures, la Terre et le monde en inventant une Terre virginale dépeuplée, un paradis sans monde, un jardin, un étang et une forêt rencontrés uniquement par la pensée d'hommes Blancs occidentaux. De même, l'environnementalisme a séparé la justice environnementale de ses élans antiracistes et féministes initiaux. Les partisans environnementalistes de l'Anthropocène brandissent avec angoisse la perspective d'un effondrement pour lequel ils demandent justice, sans reconnaître les effondrements passés, les esclavages et les génocides, sous prétexte qu'il s'agirait aujourd'hui d'un sujet global. Cette pensée apolitique de l'écologie par ceux qui, sur le pont, respirent allègrement l'air frais, n'est que le maintien de l'enfer de la cale et des injustices du Plantationocène. De là découlent le mensonge prétendant que les racisés, les colonisés, les dominés ne sont pas concernés par l'écologie, et l'absurdité selon

laquelle les pays occidentaux se pensent encore comme les missionnaires chargés de répandre la bonne parole aux peuples de couleur et aux profanes.

Pourtant, c’est bien à partir des luttes contre le racisme environnemental et contre les dominations coloniales que des femmes, des militants et des académiques Noirs, des descendants d’esclaves, des Latinos et des Amérindiens aux États-Unis ont affronté la question écologique en termes de justice dans les années 1980. L’antiracisme, l’exigence décoloniale et le féminisme de même que la préservation d’une Terre-mère furent indissociables de la confrontation à la crise écologique. Il ne faut pas se laisser berner par ce voile environnementaliste. La confrontation des mouvements antiracistes, décoloniaux et féministes aux dégradations environnementales de la Terre est bien un prolongement de leurs luttes. Les peuples de couleur ont à se réapproprier la crise écologique tout autant que les conceptualisations de l’écologie. Des résistances anticoloniales des Kalinagos contre les colons européens aux luttes de justice environnementale contemporaines, en passant par l’écologie politique des Marrons et des Marronnes dans les Amériques, une longue expérience de luttes trace les chemins de quêtes de monde face à la tempête moderne. Aux environnementalistes qui mettront en avant les chiffres de la géologie pour minorer le sens de ces quêtes de monde, je répondrai qu’il y a des mots qui sont capables de faire bouger des montagnes. Qu’un tremblement de résistance gronde des profondeurs, jaillissant parfois en volcans de révolte, posant les bases d’un archipel du monde. Je rappellerai la géologie des mouvements de surrection depuis la cale moderne et la climatologie des espoirs-courages et des amours-panseurs, où les traces décelées dans les strates de la Terre seront celles d’égalité et de justice.

La tempête écologique n'est qu'un nom différent pour le cyclone moderne qui souffle au moins depuis 1492. Il ne s'agit pas uniquement de résister à la barbarie qui vient[646], celle-ci est déjà là, connue depuis bien longtemps par les peuples indigènes[647]. Affronter cette tempête impose de panser la double fracture coloniale et environnementale de la modernité. Oui, il faut ramener l'écologie à la maison, dans nos assiettes, tout autant que les asservissements misogynes et les esclavages, comme le suggérait Elizabeth Heyrick en 1824. La perspective bien probable de millions de « réfugiés climatiques » ne doit pas occulter l'hospitalité nécessaire aux migrants d'hier et d'aujourd'hui qui fuient depuis très longtemps les violences sociales, les guerres armées par des pays du Nord et les situations coloniales. Les appels des anciens colonisés en faveur d'une hospitalité pour les migrants d'aujourd'hui en France et en Europe se font déjà entendre, entre autres par les voix de Christiane Taubira et Patrick Chamoiseau[648]. Les écologistes feront-ils de cette crise un de leurs objets de lutte ou resteront-ils dans un environnementalisme qui consacre le digne souci pour les « réfugiés climatiques » de demain, parallèlement à l'insouciance des migrants d'hier et d'aujourd'hui ? Face à la crise migratoire les mêmes enjeux se reposent. Ou bien seront maintenues les figures du refus du monde d'une arche de Noé européenne, ou bien un monde sera ouvert[649]. Construire ce navire-monde exige une écologie décoloniale qui destitue la constitution coloniale de l'Anthropocène pour ouvrir l'horizon d'un monde. Il ne s'agit pas d'en finir avec l'humanisme, mais d'en finir avec cet humanisme « sordidement raciste » dénoncé par Césaire et profondément misogyne décrié par Olympe de Gouges et Sylvia Wynter, cette même tradition qui en vient à homogénéiser et renier l'animal[650]. Il ne s'agit pas d'en finir avec l'universel, mais d'en finir avec cet

universalisme vertical qui érige l'Occident en mesure de toute culture et histoire, celui qui surplombe, qui assoit et qui domine, à la faveur d'un « universel vraiment universel », comme l'imagine Souleymane Bachir Diagne, un universel qui rassemble, qui écoute et qui célèbre la rencontre[651].

L'intrusion d'Ayiti

En lieu et place de Gaïa, nom de l'hypothèse environnementaliste de Lovelock, je propose de reconnaître l'intrusion de la Terre-mère du monde moderne : Ayiti. Prise comme exemple de crise et d'effondrement environnementaux, l'île caribéenne d'Haïti est dépeinte encore comme cette figure monstrueuse de la modernité, et cantonnée dans un en-dehors du monde. Pourtant, elle révèle aussi la face cachée du monde moderne que l'environnementalisme a abusivement recouverte. Reconnaître l'intrusion d'Ayiti, c'est reconnaître que la Terre-mère, les écosystèmes, la biodiversité et les ressources naturelles portent les traces des colonisations, des esclavages et dominations misogynes du monde. Ayiti incarne l'intrication des processus environnementaux et des configurations sociales et politiques qui ébranlent la marche capitaliste et l'emprise totalitaire des marchés financiers globaux. En évacuant Haïti, ont été évacuées les riches résistances politiques et les alliances interespèces offertes par les déniés. Ayiti est aussi le nom d'une lutte en cours pour ouvrir un monde et renouer un rapport matriciel à la Terre-mère. Ayiti, version créole d'Haïti, correspond au nom donné par les Taïnos à l'île qu'ils tenaient pour Terre-mère et signifie « terres de hautes montagnes ». C'est précisément à travers les luttes pour l'humanité des anciens

esclaves Noirs, depuis les hautes montagnes Marronnes, depuis la révolution des âmes en quête d'un monde, qu'une Terre-mère se renomme, se recompose et se panse. Le refus d'une place au monde à Haïti depuis 1804, sommée de payer pour avoir osé clamer sa dignité, traduit le refus moderne du monde aux Noirs tout autant que le mépris à l'égard d'une Terre-mère. L'intrusion d'Ayiti vient rappeler que l'on ne pourra pas faire face à la crise écologique et renouer collectivement un rapport matriciel à la Terre, sans se défaire de la constitution coloniale de la modernité, sans se confronter à ses racismes, ses inégalités et son patriarcat.

Retrouver le soleil d'Afrique

Sillonnant l'Atlantique et l'océan Indien, le navire négrier a inventé et fabriqué le Nègre, une catégorie d'êtres exploités cantonnés à la nuit de la cale et à qui le monde est refusé. Par ces mêmes trajets, le navire négrier a créé l'illusion de l'absence des peuples premiers des Amériques, l'ignorance de l'Afrique et le solipsisme de l'Europe. Des colonisations, des traites et esclavages aux racismes contemporains en passant par les exhibitions de zoos humains et les expansions impériales, la modernité s'est développée dans les rues, dans les arènes politiques comme dans les universités et les musées sur le mépris acharné à l'égard d'hommes et de femmes racisés, en particulier des Noirs présentés comme Nègres, et sur le pillage économique, culturel et environnemental du continent africain. Le navire négrier a aussi participé à ce que Valentin Mudimbe nomme « l'invention de l'Afrique[652] », le mensonge d'une Afrique homogène, prétendument peuplée par des « sans », des sans-culture, des sans-nom, des sans-histoire, des

sans-civilisation, sans-penseur, sans-philosophie, dont les natures comme les corps seraient à la disposition des premiers colons venus. Walter Rodney et René Dumont ont chacun dénoncé le rôle d'une Europe coloniale et néocoloniale dans le « sous-développement » de l'Afrique[653]. Le navire négrier a subtilisé le soleil d'Afrique, à savoir la possibilité de ressentir l'accueil chaleureux du monde depuis les terres, cultures, cosmogonies et histoires africaines. La transformation d'êtres humains en Nègres a été possible à la condition d'un matricide de la Terre-mère première, le saccage du berceau de l'humanité.

Faire face à la tempête écologique, retrouver un rapport matriciel à la Terre requièrent de restaurer les dignités des asservis du navire négrier tout autant que celles du continent africain. À côté des nécessaires remédiations pour des relations économiques et politiques fondées sur l'égalité avec les pays africains, et au sein même de ces pays, cela passe aussi par un développement et une diffusion de la connaissance de l'histoire et des cultures d'Afrique par-delà la fracture saharienne qui place l'Égypte hors du continent, comme le dénonça Cheikh Anta Diop[654]. Redonner une place digne aux Orishas, aux cultes d'Ogun et Xango, et aux animismes vaudous, tout autant qu'aux philosophies du Muntu et de l'Ubuntu[655]. Cette connaissance, sans identitarisme, est l'une des clés pour défaire le navire négrier et toucher Terre. Dans les Caraïbes, les jeunes musées consacrés aux histoires des Amérindiens, à l'histoire de l'esclavage et de la traite négrière tels que le mémorial ACTE en Guadeloupe participent à cette tâche. Cependant, peuplées en grande partie par des personnes d'ascendance africaine, les Caraïbes n'ont à ce jour aucun musée consacré spécifiquement aux histoires, cultures et philosophies d'Afrique[656]. Aux siècles de déshumanisation, s'ajoute le mensonge d'être originaire d'un néant,

d’une terre sans histoire, sans parole, sans philosophie. Retrouver un rapport de dignité à soi passe aussi par la création de musées et de programmes scolaires dans les Caraïbes sur l’histoire de l’Afrique. Ouvrir d’autres compréhensions du monde, d’autres épistémès, d’autres philosophies, d’autres possibilités de connaissance de la Terre-mère première et de ceux qui y furent arrachés, contribue à retrouver le soleil d’Afrique. L’écologie-du-monde appelle à retrouver le soleil d’Afrique emporté jadis par les navires négriers, l’astre brillant qui guida tant de fugitifs hors des plantations, la lueur d’espoir qui pénètre les remous de la cale et illumine l’horizon d’un monde.

Remerciements

Si l'écriture est un travail solitaire, ces pages sont traversées par les souffles généreux de compagnons en quête d'un navire-monde. Je remercie Christophe Bonneuil pour son accueil dans la collection « Anthropocène » du Seuil, pour ses conseils de lecture et son enthousiasme pour ce projet. Un grand merci à l'équipe des éditions du Seuil qui a rendu ce livre possible. Issu de ma thèse de doctorat, ce livre doit tant à feu mon directeur de thèse Étienne Tassin, à ses encouragements-fleuves et à sa peinture d'un horizon cosmopolitique du monde. Je remercie l'équipe du LCSP de l'université Paris-Diderot et les membres de mon jury de thèse Catherine Larrère, Bruno Villalba, Émilie Hache, Justin Daniel et Myriam Cottias pour leurs encouragements et leurs appuis cruciaux après la thèse. Je remercie la Collectivité territoriale Martinique pour son soutien à ma thèse et à ce projet de livre, ainsi que l'Institut des humanités, sciences et sociétés (IHSS) pour son appui à la publication en me décernant le prix de thèse Robert Mankin pour la recherche interdisciplinaire.

Dans la traversée de l'écriture et de l'après-thèse, j'ai eu la chance de recevoir différents encouragements de collègues et amis. Merci à Pierre Charbonnier, Audrey Célestine et Sylyane Larcher pour avoir ouvert des voies possibles. Merci à Gert Oostindie,

Rosemarijn Hofte, Wouter Veenendaal, Stacey Mac Donald, Sanne Rotmeijer, Jessica Roitman et toute l'équipe du Royal Netherlands Institute of Southeast Asian and Caribbean Studies pour leur accueil dans le cadre d'un postdoctorat. Merci à Nathalie Jas, Catherine Cavalin et aux membres de l'IRISSO dont l'accueil a permis de préparer ce livre dans de bonnes conditions. Merci aux camarades de pensées dont les discussions, critiques et relectures ont enrichi ce projet, Axelle Ébodé, Yves Mintoogue, Pauline Vermeren, Odonel Pierre-Louis, Jean Waddimir, Jephté Camil, Kasia Mika, Alder Camilus, Margaux Le Donné, Laurence Marty, Gratias Klegui, Fabania Ex-Souza, Sarah Fila-Bakabadio, Kémi Apovo, Trilce Laske, Alizé Berthé, Grettel Navas, Raphaël Lauro, Sonny Joseph, Sada Mire, Angus Martin, Marie Bodin. Merci au collectif de l'Archipel des devenirs pour la pratique philosophique de l'utopie et les écritures utopiques du monde. Merci aux nombreux collègues croisés dans les colloques qui se reconnaîtront, dont les discussions ont généreusement nourri ce travail. Merci aussi aux penseurs écologistes qui ont initié ces réflexions bien avant moi. Mes désaccords avec certains ne sont autre qu'une marque de considération. Merci au personnel de la Bibliothèque nationale de France dont les sourires, les poignées de main et la sympathie ont accompagné agréablement mes longues journées. Merci aux amis pour leur précieux compagnonnage : Rudy, Jacques, Fred, Marie-George, Morgane, Mathieu, Régis, Hassan, Ludivine, Sarah, Benjamin, Luce, Davy, Domi, Jean-No, Gaëlle, Christelle, Olivier, Yannick, David, Wilhem, Cédric et bien d'autres encore. Merci à feu Lila Chouli, écologiste décoloniale de première heure. Merci à tous les écologistes caribéens, et surtout ceux de la Martinique, de la Guadeloupe, d'Haïti et de Porto Rico rencontrés durant ma thèse,

dont les luttes pour la Terre-mère m'ont encouragé à suivre cette voie.

Dans un monde moderne qui n'a cessé de rappeler l'infériorité de celles et ceux avec qui je partage une peau Noire, c'est une tâche incommensurable de se découvrir digne d'amour, doué de parole et capable de penser. À côté des poètes, philosophes, militants et artistes qui ont guidé nos nuits Marronnes et nous ont préservés de l'infini de la rancœur, ce fut d'abord le fruit de ma famille qui m'apprit à aimer et à me battre. Amour et Combat. Merci à Malik pour l'ouverture aux chemins littéraires du monde. Merci à Youri, Sonny, Wally, Marvin, Papa Jojo, Isambert Duriveau, Tonton Joseph, Nathalie, Vanessa, Loïc, Tatie Carole, Nicolas, Laurence, Tatie Fofo, Johanne, Sandra & co. Merci à mon frère Jonathan Ferdinand, parti bien trop tôt, pour l'intelligence du sensible. Merci à mon père, Alex Ferdinand, pour son soutien volcanique-tchimbé rèd. Merci à ma mère, Nadiège Noël, pour son soutien océanique et sa victorieuse lumière sur le monde. Enfin, merci à Carolin Görgen qui m'a accompagné pas à pas dans toutes les étapes de ce livre, en mer calme comme en mer agitée, faisant du navire de notre quotidien une écologie d'amour.

Notes [I]

1. Cruse, Romain, Une géographie populaire de la Caraïbe, Montréal, Mémoire d'encrier, 2014, p. 50-62.

2. Paget, Henry, Caliban's Reason : Introducing Afro-Caribbean Philosophy, Londres, Taylor and Francis, 2002 ; Lopez Springfield, Consuelo (éd.), Daughters of Caliban : Caribbean Women in the Twentieth Century, Londres, Indiana University Press, 2001 ; Condé, Maryse (éd.), L'Héritage de Caliban, Pointe-à-Pitre, Éditions Jasor, 1992.

3. Ndiaye, Pap, La Condition noire : essai sur une minorité française, Paris, Gallimard, 2009 ; Cervulle, Maxime, Dans le blanc des yeux, diversité, racisme et médias, Paris, Amsterdam, 2013 ; Irvin Painter, Nell, The History of White People, New York, W. W. Norton, 2010.

4. Ajari, Norman, La Dignité ou la mort. Éthique et politique de la race, Paris, La Découverte, 2019.

5. Firmin, Anténor, De l'égalité des races humaines : anthropologie positive, Paris, Librairie Cotillon, 1885.

6. Bessone, Magali, Sans distinction de race ? Une analyse critique du concept de race et de ses effets pratiques, Paris, Vrin, 2013.

7. Taylor, Dorceta, « The state of diversity in environmental organizations : Mainstream NGOs, foundations, government agencies », University of Michigan, 2014 ; afin de distinguer graphiquement les couleurs « noir » (ou negro de l'espagnol), « rouge », « blanc » et « marron » de l'épaisseur des processus historiques, juridiques, sociopolitiques et ontologiques à l'œuvre dans la racisation, j'emploie la majuscule pour les noms et les adjectifs « Noir », « Nègre », « Rouge », « Blanc » et « Marron ».

8. Césaire, Aimé, Cahier d'un retour au pays natal, Paris, Présence Africaine, 1983 [1939], p. 46.

9. Descola, Philippe, Par-delà nature et culture, Paris, Gallimard, 2005, p. 91-131 ; Latour, Bruno, Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique, Paris, La Découverte, 1991 ; Charbonnier, Pierre, La Fin d'un grand partage ; nature et société, de Durkheim à Descola, Paris, CNRS éditions, 2015.

10. Bauman, Zygmunt, Vies perdues, la modernité et ses exclus, trad. M. Bégot, Paris, Payot, 2006.

11. Bonneuil, Christophe, et Fressoz, Jean-Baptiste, L'Événement anthropocène : la Terre, l'histoire et nous, Paris, Points, 2016.

12. Afeissa, Hicham-Stéphane, « Comme chiens et chats : le conflit fratricide entre éthique environnementale et éthique animale », in Nouveaux Fronts écologiques : essais d'éthique environnementale et de philosophie animale, Paris, Vrin, 2012, p. 99-144.

13. Callicott, J. Baird, Éthique de la Terre, Marseille, Wildproject, 2011.

14. Cronon, William (éd.), Uncommon Ground : Rethinking the Human Place in Nature, New York, Norton & Company, 1996.

15. Gordon, Lewis, An Introduction to Africana Philosophy, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, p. 3-7.

16. Cooper, Frederick, Le Colonialisme en question : théorie, connaissance, histoire, trad. C. Jeanmougin, Paris, Payot, 2010.

17. Crutzen, Paul, Steffen, Will, et McNeill, John R., « The Anthropocene : Are humans now overwhelming the great forces of nature ? », AMBIO : A Journal of the Human Environment, 36 (8), 1er décembre 2007.

18. Hecht, Gabrielle, Uranium africain, une histoire globale, trad. C. Nordmann, Paris, Seuil, 2016, p. 30.

19. Ibid.

20. Allman, Jean, « Nuclear imperialism and the pan-African struggle for peace and freedom : Ghana, 1959-1962 », Souls, vol. 10, no 2, 2008, p. 83-102 ; Esther Davis fut la seule citoyenne française à rejoindre la Sahara Protest Team ; Fanon, Frantz, Les Damnés de la terre, Paris, La Découverte, 2002 [1961], p. 79.

21. Dumont, René, L'Afrique noire est mal partie, Paris, Seuil, 1962 ; Jaulin, Robert, La Paix blanche : introduction à l'éthnocide, Paris, Seuil, 1970 ; Moscovici, Serge, De la nature, pour penser l'écologie, Paris, Métailié, 2002, p. 223 ; Pessis, Céline (éd.), Survivre et vivre : critique de la science, naissance de l'écologie, Montreuil, L'Échappée, 2014, p. 41-45 (et voir le texte « Nous sommes tous des Martiniquaises de quinze ans », p. 266-267).

22. Latouche, Serge, L'Occidentalisation du monde : essai sur la signification, la portée et les limites de l'uniformisation planétaire, Paris, La Découverte, 2005 ; id., Décoloniser l'imaginaire : la pensée créative contre l'économie de l'absurde, Lyon, Paragon-VS, 2011.

23. Vrignon, Alexis, La Naissance de l'écologie politique en France. Une nébuleuse au cœur des années 1968, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2017.

24. Audier, Serge, La Société écologique et ses ennemis : pour une histoire alternative de l'émancipation, Paris, La Découverte, 2017 ; Bourg, Dominique, et Fragnière, Augustin (éd.), La Pensée écologique : une anthologie, Paris, Presses universitaires de France, 2014 ; Debourdeau, Ariane (éd.), Les Grands Textes fondateurs de l'écologie, Paris, Flammarion, 2013 ; Flipo, Fabrice, Nature et politique : contribution à une anthropologie de la modernité, Paris, Amsterdam, 2013 ; Federau, Alexander, Pour une philosophie de l'Anthropocène, Paris, Presses universitaires de France, 2017.

25. Bourg, Dominique, et Papaux, Alain (éd.), Dictionnaire de la pensée écologique, Paris, Presses universitaires de France, 2015.

26. Ferdinand, Malcom, « Subnational climate justice for the French Outre-mer : Postcolonial politics and geography of an epistemic shift », Island Studies Journal, vol. 13, 2018, p. 119-134 ; Gargominy, Olivier, et Bocquet, Aurélie, Biodiversité d'Outre-mer, Paris, Comité français pour L'UICN, 2013.

27. Larcher, Silyane, L'Autre Citoyen : l'idéal républicain et les Antilles après l'esclavage, Paris, Armand Colin, 2014 ; Célestine, Audrey, La Fabrique des identités : l'encadrement politique des minorités caribéennes à Paris et New York, Paris, Karthala, 2018.

28. Yusoff, Kathryn, A Billion Black Anthropocene or None, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2018, p. 105.

29. Castoriadis, Cornelius, L'Institution imaginaire de la société, Paris, Seuil, 1975, p. 8.

30. Servigne, Pablo, et Stevens, Raphaël, Comment tout peut s'effondrer : petit manuel de collapsologie à l'usage des générations présentes, Paris, Seuil, 2015 ; Servigne, Pablo, Stevens, Raphaël, et Chapelle, Gauthier, Une autre fin du monde est possible : vivre l'effondrement (et pas seulement y survivre), Paris, Seuil, 2018.

31. Diamond, Jared, Collapse : How Societies Choose to Fail or Survive, Londres, Penguin Books, 2005, p. 355.

32. Luste Boulbina, Seloua, et Cohen, Jim (éd.), « Décoloniser les savoirs », Mouvements, n° 72, Paris, La Découverte, 2012 ; Boumediene, Samir, La Colonisation du savoir : une histoire des plantes médicinales, Vaulx-en-Velin, Éditions des Mondes à faire, 2016.

33. Bourg, Dominique, Une nouvelle Terre, Paris, Desclée de Brouwer, 2018, p. 21.

34. Kipling, Rudyard, « The white man's burden », McClure's Magazine, 12, 1899, p. 290-291.

35. Du Bois, W. E. B., Les Âmes du peuple noir, trad. M. Bessone, Paris, La Découverte, 2007 ; Gilroy, Paul, The Black Atlantic : Modernity and Double Consciousness, Cambridge, Harvard University Press, 1993 ; Dussel, Enrique, The Underside of Modernity : Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor and the Philosophy

of Liberation, Atlantic Highlands, Humanities Press, 1996 ; Fanon, Frantz, Peau noire, masques blancs, Paris, Seuil, 1952 ; Coulthard, Glen Sean, Peau rouge, masques blancs : contre la politique coloniale de la reconnaissance, trad. A. Des Rochers et A. Gauthier, Montréal, Lux, coll. « Humanité », 2018.

36. Trouillot, Michel-Rolph, Silencing the Past : Power and Production of History, Boston, Beacon Press, 1995.

37. Gay, Amandine, « La crise d’une utopie blanche ? », in Lindgaard, Jade (éd.), Éloge des mauvaises herbes : ce que nous devons à la ZAD, Paris, Les Liens qui libèrent, 2018, p. 157-168.

38. Chakrabarty, Dipesh, « Postcolonial studies and the challenge of climate change », New Literary History, 1 (43), 2012, p. 1-18 ; id., « The climate of history : four thesis », Critical Inquiry, vol. 35, nº 2, 2009, p. 197-122 ; Diagne, Souleymane Bachir, « Faire humanité ensemble et ensemble habiter la Terre », Présence Africaine, vol. 193, nº 1, 2016, p. 11-19. ; id., « Faire la “Terre totale” », in Bindé, Jérôme (éd.), Signons la paix avec la Terre : quel avenir pour la planète et pour l’espèce humaine ? Entretiens du XXIe siècle, Paris, Unesco/Albin Michel, 2007.

39. Stoler, Ann Laura, Duress : Imperial Durabilities in Our Times, Durham, Duke University Press, 2016 ; Taylor, Dorceta, Toxic Communities : Environmental Racism, Industrial Pollution, and Residential Mobility, New York, New York University Press, 2014.

40. Voir par exemple McNeill, John R., Mosquito Empires : Ecology and War in the Greater Caribbean, 1620-1914, New York, Cambridge University Press, 2010 ; Scobie, Michelle, Global Governance and Small States : Architectures and Agency in the Caribbean, Chettenham, Edward Elgar Publishing, 2019.

41. Grove, Richard, Green Imperialism. Colonial Expansion, Tropical Island Edens and the Origins of Environnementalism, 1600-1800, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

42. Raby, Megan, American Tropics : The Caribbean Roots of Biodiversity Science, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2017.

43. Gomez, Pablo, The Experiential Caribbean : Creating Knowledge and Healing in Early Modern Atlantic, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2017.

44. Baver, Sherrie L., et Lynch, Barbara D. (éd.), Beyond Sand and Sun : Caribbean Environmentalisms, Londres, Rutgers University Press, 2006 ; Ferdinand, Malcom, « Ecology, identity, and colonialism in Martinique : The discourse of an ecological NGO (1980-2011) », in Campbell, C., et Niblett, M. (éd.), The Caribbean Aesthetics, World-Ecology, Politics, Liverpool, Liverpool University Press, 2016 ; Jaffe, Rivke, Concrete Jungles and the Politics of Difference in the Caribbean, Oxford, Oxford University Press, 2016 ; Stancioff, Eloise C., Landscape, Landchange and Well-Being in the Lesser

Antilles : Case Studies From St-KITTS and the KALINAGO Territory, Dominica, Leyde, Sidestone Press, 2018 ; Baptiste, Karen, et Rhiney, Kevon, « Climate justice and the Caribbean », Geoforum, vol. 73, 2016, p. 17-80.

45. Latour, Bruno, Nous n’avons jamais été modernes…, op. cit.

46. Todorov, Tzvetan, La Conquête de l’Amérique : la question de l’autre, Paris, Seuil, 1982, p. 216 ; Saint-Lu, André, « Bartolomé de Las Casas et la traite des Nègres », Bulletin Hispanique, vol. 94, n° 1, 1992, p. 39-40.

47. Gates, Louis Jr., Black in Latin America, New York, New York University Press, 2011.

48. Bastide, Roger, Les Amériques noires : les civilisations africaines dans le Nouveau Monde, Paris, Payot, 1967 ; Price, Richard (éd.), Maroon Societies : Rebel Slave Communities in the Americas, Londres et Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1996 ; Chivallon, Christine, Espace et identité à la Martinique : paysannerie des Mornes et reconquête collective, 1840-1960, Paris, CNRS Éditions, 1998 ; Escobar, Arturo, Sentir-penser avec la Terre : l’écologie au-delà de l’Occident, trad. A. L. Bonvallot, R. A. Perez et al., Paris, Seuil, 2018 ; Benoît, Catherine, Corps, jardins, mémoires, Paris, CNRS Éditions & Maisons des Sciences de l’homme, 2000.

49. Mignolo, Walter D., et Escobar, Arturo (éd.), Globalization and the Decolonial Option, Londres, Routledge, 2010, p. 2.

50. Sur l’oubli d’Haïti dans la pensée décoloniale, voir Camilus Adler, « Conflictualités et politique comme oubli du citoyen », thèse de doctorat en philosophie, université Paris 8, sous la direction de Georges Navet, 2015.

51. Gordon, Lewis, An Introduction to Africana Philosophy, op. cit. ; Nesbit, Nick, Caribbean Critique : Antillean Critical Theory from Toussaint to Glissant, Liverpool, Liverpool University Press, 2013 ; Robinson Cédric J., Black Marxism : The Making of the Black Radical Tradition, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2000 ; Diagne, Souleymane Bachir, Comment philosopher en islam ?, Paris, Philippe Rey, 2014, p. 73-82 ; Ajari, Norman, La Dignité ou la mort…, op. cit. ; McKittrick, Katherine (éd.), Sylvia Wynter : On Being Human as Praxis, Durham, Duke University Press, 2015.

52. Elsa Dorlin, La Matrice de la race : généalogie sexuelle et coloniale de la nation, Paris, La Découverte, 2009 ; Berger, Anne, et Varikas, Eleni (éd.), Genre et postcolonialismes : dialogues transcontinentaux, Paris, Éditions Archives contemporaines, 2011 ; hooks, bell, Ne suis-je pas une femme ? Femmes noires et féminisme, trad. O. Potot, Paris, Cambourakis, 2015 ; Davis, Angela, Femmes, race et classe, trad. D. Taffin, Paris, Des femmes, 1983 ; Crenshaw, Kimberlé, « Mapping the margins : Intersectionality, identity politics and violence against women of color », Stanford Law Review, n° 43, 1991, p. 1241-1299.

53. Curtin, Deane, Environmental Ethics for a Postcolonial World, Lanham, Rowman & Littlefield, 2005 ; Adams, William, et Mulligan, Martin (éd.), Decolonizing Nature : Strategies for Conservation in a Post-colonial Era, Londres, Earthscan Publications, 2003.

54. Bullard, Robert (éd.), Unequal Protection : Environmental Justice and Communities of Color, San Francisco, Sierra Club Books, 1994 ; Holyfield, Ryan, Chakraborty, Jayajit, et Walker, Gordon, The Routledge Handbook of Environmental Justice, Londres, Routledge et Taylor & Francis, 2018 ; Carruthers, David V. (éd.), Environmental Justice in Latin America : Problems, Promise, and Practice, Cambridge (États-Unis), MIT Press, 2008 ; McDonald, David, Environmental Justice in South Africa, Cape Town, University of Cape Town Press, 2002 ; Schlosberg, David, Defining Environmental Justice : Theories, Movements, and Nature, Oxford, Oxford University Press, 2007.

55. DeLoughrey, Elizabeth, et Handley, George (éd.), Postcolonial Ecologies, Literatures of the Environment, New York, Oxford University Press, 2011 ; DeLoughrey, Elizabeth, Didur, Jill, et Carrigan, Anthony, Global Ecologies and the Environmental Humanities : Postcolonial Approaches, New York, Routledge, 2015 ; Tiffin, Hellen, et Huggan, Graham, Postcolonial Ecocriticism : Literature, Animals, Environment, Londres, Routledge, 2009 ; Roos, Bonnie, et Hunt, Alex, Postcolonial Green : Environmental Politics & World Narratives, Charlottesville, University of Virginia Press, 2010 ; Mukherjee, Pablo U., Postcolonial Environment : Nature, Culture and the Contemporary Indian Novel in English, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2010 ; Campbell, Chris, et Niblett, Michael, The Caribbean : Aesthetics, World-ecology, Politics, Liverpool, Liverpool University Press, 2016 ; Caminero-Santangelo, Byron, Different Shades of Green : African Literature, Environmental Justice and Political Ecology, Charlottesville, 2014.

56. Crosby, Alfred, Ecological Imperialism : The Biological Expansion of Europe, 900-1900, Cambridge, Cambridge University Press, 2004 [1986] ; Chavis, Benjamin, Jr., Toxic Wastes and Race in The United States : A National Report on the Racial and Socio-economic Characteristics of Communities with Hazardous Waste Sites, New York, Commission for Racial Justice Public Data Access, 1987 ; Lohman, Larry, « Green Orientalism », The Ecologist, vol. 23, n° 6, Wadebridge, Ecosystems, 1993, p. 202-204 ; Nelson, Robert H., « Environmental colonialism, “saving” Africa from Africans », Independent Review, vol. 8, n° 1, 2003, p. 65-86.

57. Roumain, Jacques, Gouverneurs de la rosée, Québec, Mémoire d’encrier, 2007 [1944].

58. Césaire, Aimé, Discours sur le colonialisme, Paris, Réclame, 1950, p. 23-24.

59. Fanon, Frantz, Les Damnés de la terre, op. cit., p. 97.

60. Hare, Nathan, « Black ecology », The Black Scholar, « Black cities : Colonies or city states ? », vol. 1, n° 6, avril 1970, p. 8.

61. Sankara, Thomas, Oser inventer l'avenir : la parole de Sankara (1983-1987), présenté par D. Gakunzi, Paris, L'Harmattan, 1991, p. 165.

62. Ibid., p. 166.

63. « Principles of environmental justice », https://www.ejnet.org/ej/principles.html

64. Maathai, Wangari, Réparons la terre, trad. P. Haas, Paris, Héloïse d'Ormesson, 2012, p. 12-15 et 46.

65. Márquez, Francia, discours de réception du prix Goldman pour l'environnement de 2018 du 25 avril 2018 à San Francisco.

66. Arendt, Hannah, Condition de l'homme moderne, trad. G. Fradier, Paris, Calmann-Lévy, 2002 [1958], p. 143 ; Gorz, André, Écologica, Paris, Galilée, 2008, p. 49. ; Tassin, Étienne, « Propositions philosophiques pour une compréhension cosmopolitique de l'écologie », Actes du colloque « Penser l'écologie politique : sciences sociales et interdisciplinarité », université Paris-Diderot, 13-14 janvier 2014, p. 180-183.

67. Arendt, Hannah, Condition de l'homme moderne, op. cit., p. 240.

68. Tassin, Étienne, Un monde commun, Paris, Seuil, 2003, p. 215-235.

69. Gorz, André, Écologica, op. cit., p. 47.

70. Guattari, Félix, Les Trois Écologies, Paris, Galilée, 2008, p. 17.

71. Moore, Jason, Capitalism in the Web of Life, Londres, Verso, 2015.

72. Hornborg, Alf, McNeill, John, et Martinez-Alier, Juan (éd.), Rethinking Environmental History : World-System History and Global Environmental Change, New York, Alta Mira Press, 2007 ; Robbins, Paul, Political Ecology : A Critical Introduction, Malden, Wiley-Blackwell, 2019.

73. Gellert, Paul K., Frey, Scott R., et Dahms, Harry F., « Introduction to ecologically unequal exchange in comparative perspective », Journal of World-Systems Research, vol. 23, n° 2, 2017, p. 226-235.

74. Rockström, Johan, et al., « A safe operating space for humanity », Nature, 461, 2009, p. 472-475 ; Steffen, Will, et al., « Planetary boundaries : Guiding human development on a changing planet », Science, 347 (6223), 2015.

75. Descola, Philippe, La Composition des mondes. Entretiens avec Pierre Charbonnier, Paris, Flammarion, 2014 ; Viveiros de Castro, Eduardo, The Relative Native : Essays on Indigenous Conceptual Worlds, Chicago, HAU Books, 2015.

76. Glissant, Édouard, Poétique de la relation, Paris, Gallimard, 1990.

77. Arendt, Hannah, « Public rights and private interests », in Money, M., et Stuber, F., Small Comforts for Hard Times : Humanists on Public Policy, New

York, Columbia University Press, 1977, p. 103-108.

78. Wynter, Sylvia, « Unsettling the coloniality of being/power/truth/freedom : Towards the human, after man, its overrepresentation – an Argument », CR : The New Centennial Review, vol. 3, n° 3, 2003, p. 257-337.

79. Arendt, Hannah, Qu'est-ce que la politique ?, trad. Sylvie Courtine-Denamy, Paris, Seuil, 1995 [1950], p. 31.

80. Paget, Henry, Caliban's Reason…, op. cit.

81. Tous les chiffres sont issus de la base de données « Voyages : The trans-atlantic slave trade database », Emory University, 2019, https://www.slavevoyages.org, au 1er juin 2019.

82. Rogers, Dominique, et Lesueur, Boris (éd.), Sortir de l'esclavage : Europe du Sud et Amériques, XIVe-XIXe siècle, Paris, Karthala, 2018 ; Cottias, Myriam, Cunin, Elizabeth, et Almeida Mendes, Antonio, Les Traites et les esclavages : perspectives historiques et contemporaines, Paris, Karthala, 2010.

83. Merchant, Carolyn, Ecological Revolutions : Nature, Gender, and Science in New England, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1989, p. 26-146.

84. Du Tertre, Jean-Baptiste, Histoire générale des Antilles habitées par les François, tome I, Paris, Éditions Thomas Lolly, 1667, p. 8-9 (langage modifié par l'auteur).

85. Thibault de Chanvalon, Jean-Baptiste, « Moments perdus ou sottisier », présenté par Monique Pouliquen, in Voyage à la Martinique, 1751-1756 : contenant diverses observations sur la physique, l'histoire naturelle, l'agriculture, les mœurs et les usages de cette isle faites en 1751 et dans les années suivantes, Paris, Karthala, 2004, p. 261.

86. Heidegger, Martin, « Bâtir, habiter, penser », in Essais et conférences, trad. A. Préant, Paris, Gallimard, 1958, p. 173-175.

87. Richelieu, Armand, cardinal de, « Commission aux Sieurs d'Esnambuc et du Roissey, capitaines du Roi dans les mers du Ponant, pour établir une colonie française aux Antilles d'Amérique », 31 octobre 1626, in Du Tertre, Jean-Baptiste, Histoire générale des Antilles…, tome I, op. cit., p. 12.

88. Grunberg, Bernard, et Montemayor, Julian, L'Amérique espagnole (1492-1700). Textes et documents, Paris, L'Harmattan, 2014, p. 16.

89. Richelieu, Armand, cardinal de, « Commission… », op. cit.

90. Schmitt, Carl, Le Nomos de la Terre. Dans le droit des gens du Jus Publicum Europeaum, trad. L. Deroche-Gurcel, Paris, Presses universitaires de France, 2012, p. 87-101.

91. Levinas, Emmanuel, Totalité et infini, Paris, Kluwer Academic, 2009 [1971], p. 26.

92. Dussel, Enrique, 1492, l’occultation de l’autre, trad. C. Rudel, Paris, Les Éditions ouvrières, 1992, p. 5-6.

93. Watts, David, The West Indies : Patterns of Development, Culture and Environmental Change Since 1492, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, p. 77.

94. Du Tertre, Jean-Baptiste, Histoire générale des Antilles…, tome I, op. cit., p. 76.

95. Watts, David, The West Indies…, op. cit., p. 154.

96. Du Tertre, Jean-Baptiste, Histoire générale des Antilles…, tome I, op. cit., p. 81.

97. Cottias, Myriam, « L’engagement des Blancs aux Antilles », Revue de la Bibliothèque nationale de France : Outre-mer, vol. 39, Paris, Armand Colin, 1991, p. 35.

98. Las Casas, Bartolomé, Très Brèves Relations de la destruction des Indes, Paris, Chandeigne, 2013 [1552].

99. Du Tertre, Jean-Baptiste, Histoire générale des Antilles…, tome I, op. cit., p. 6.

100. Delawarde, Jean-Baptiste, Les Défricheurs et les petits colons à la Martinique au XVIIe siècle, Paris, Imprimerie René Buffault, 1935, p. 54-55.

101. May, Louis-Philippe, Histoire économique de la Martinique (1635-1763), Fort-de-France, Société de distribution et de culture, 1972 [1930], p. 70-71.

102. Cronon, William, Changes in the Land : Indians, Colonists, and the Ecology of New England, New York, Hill and Wang, 2003 [1983], p. 127-156.

103. Ans, André-Marcel d’, Haïti : paysage et société, Paris, Karthala, 1987, p. 171.

104. « Ordonnance de MM. Les Général et Intendant qui défend aux maîtres de faire vendre du café par leur nègre, du 7 janvier 1734 », in Durand-Molard, Code de la Martinique, tome premier, Saint-Pierre (Martinique), Imprimerie de Jean-Baptiste Thounes, 1807, p. 378-379.

105. May, Louis-Philippe, Histoire économique de la Martinique…, op. cit., p. 32.

106. Ibid., p. 42.

107. Du Tertre, Jean-Baptiste, Histoire générale des Antilles…, op. cit., tome II, p. 454.

108. Delawarde, Jean-Baptiste, Les Défricheurs…, op. cit., p. 39.

109. Voir Pétré-Grenouilleau, Olivier, Qu’est-ce que l’esclavage ? Une histoire globale, Paris, Gallimard, 2014 ; Pétré-Grenouilleau, Olivier, Les Traites négrières : essai d’histoire globale, Paris, Gallimard, 2004.

110. Voir chapitres 3 et 9.

111. Scott-Heron, Gil, « Who'll pay reparations on my soul ? », in A New Black Poet : Small Talk at 125th and Lennox, New York, produit par Bob Thiele (Flying Dutchman/RCA), 1970.

112. Moore, Jason, « Madeira, sugar, & the conquest of nature in the "first" sixteenth century, Part I : From "Island of Timber" to sugar revolution, 1420-1506 », Review, 32 (4), 2010, p. 345-390.

113. McNeill, John R., Mosquito Empires…, op. cit., p. 30 et 23.

114. Crosby, Alfred, Ecological Imperialism…, op. cit.

115. Merchant, Carolyn, « Exploiter le ventre de la Terre », in Hache, Émilie (dir.), Reclaim. Recueil de textes écoféministes, Paris, Cambourakis, 2016, p. 129-158.

116. Rochefort, Charles de, Histoire naturelle et morale des îles Antilles de l'Amérique, tome II, Lyon, C. Fourmy, 1667, p. 424.

117. Watts, David, The West Indies…, op. cit., p. 41, 44, 51, 56, 60 et 77.

118. Hofman, Corinne L., Joseph, Sony J., et al., « Indigenous Caribbean perspectives : Archaeologies and legacies of the first colonised region in the New World », American Archeology, 2018, vol. 92, n° 361, p. 200-216.

119. Berque, Augustin, Écoumène, introduction à l'étude des milieux humains, Paris, Belin, 1987, p. 17.

120. Glissant, Édouard, Poétique de la relation, op. cit., p. 161.

121. « Manman » est le créole de « maman ».

122. Traduction française approuvée par sa Sainteté Benoît XVI (ancien cardinal Ratzinger) en 1990.

123. Labat, Jean-Baptiste, Nouveau Voyage aux Isles de L'Amérique, tome I, La Haye, Husson, 1724, p. 255-256.

124. Ans, André-Marcel d', Haïti : paysage et société, op. cit., p. 317-318.

125. Watts, David, The West Indies…, op. cit., p. 179 ; Funes Monzote, Reinaldo, From Rainforest to Cane Field in Cuba : An Environmental History Since 1492, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2008.

126. Thibault de Chanvalon, Jean-Baptiste, « Moments perdus ou sottisier », op. cit., p. 261.

127. Ibid., p. 262.

128. Foster, John Bellamy, Marx's Ecology : Materialism and Nature, New York, Monthly Review Press, 2000.

129. Marx, Karl, Le Capital, livre III, trad. M. Jacob, M. Rubel et S. Voute, Paris, Gallimard, 2008 [1963], p. 1986.

130. Foster, John Bellamy, et Holleman, Hannah, « The theory of unequal ecological exchange : A Marx-Odum dialectic », The Journal of Peasant

Studies, 2014, vol. 41, n° 2, p. 199-233.

131. Crosby, Alfred, Ecological Imperialism…, op. cit., p. 1-7.

132. Fanon, Frantz, Les Damnés de la terre, op. cit., p. 39.

133. Merchant, Carolyn, « Exploiter le ventre de la Terre », in Hache, Émilie (éd.), Reclaim…, op. cit., p. 132.

134. Bonneuil, Christophe, et Fressoz, Jean-Baptiste, L'Événement anthropocène, op. cit.

135. Moore, Jason (éd.), Anthropocene or Capitalocene : Nature, History and the Crisis of Capitalism, Oakland, PM Press, 2016 ; Campagne, Armel, Le Capitalocène : aux racines historiques du dérèglement climatique, Paris, Éditions Divergences, 2017 ; Malm, Andreas, L'Anthropocène contre l'histoire : le réchauffement climatique à l'ère du capital, Paris, La Fabrique, 2017.

136. Haraway, Donna, « Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene : Making kin », Environmental Humanities, 2015, vol. 6, n° 1, p. 159-165 ; Haraway, Donna, Tsing Anna L. et al., « Anthropologist are talking : about the Anthropocene », in Ethnos, Journal of Anthropology, 2015, vol. 81, n° 3, p. 535-564.

137. Lewis, Simon L., et Maslin, Mark A., The Human Planet : How We Created the Anthropocene, New Haven, Yale University Press, 2018, p. 147-187. Des 61 millions de personnes estimées présentes dans les Amériques avant Colomb, Lewis et Maslin avancent que près de 55 millions seraient mortes au cours des premières dizaines d'années de la colonisation européenne. Ce changement soudain a produit une régénération générale des forêts américaines puisque les Amérindiens ne les cultivaient plus, réduisant ainsi la présence de carbone dans l'atmosphère. 1610 constitue alors un point de limite inférieure en concentration de carbone, un point zéro de l'Anthropocène.

138. Davis, Heather, et Todd, Zoe, « On the importance of a date, or decolonizing the Anthropocene », ACME : An International Journal for Critical Geographies, vol. 16, n° 4, 2017, p. 761-780.

139. Mintz, Sydney, Sweetness and Power : The Place of Sugar in Modern History, New York, Viking Penguin, 1985.

140. Tsing, Anna, Le Champignon de la fin du monde : sur la possibilité de vivre dans les ruines du capitalisme, trad. P. Pignarre, Paris, La Découverte, 2017, p. 77-85 ; Latouche, Serge, La Planète uniforme, Castelnau-le-Lez, Climats, 2000.

141. Equiano, Olaudah, The Interesting Narrative of the Life of Olaudah Equiano, or Gustavus Vassa, the African, New York, Penguin Books, 1995 [1789], p. 55-56, je souligne.

142. Pétré-Grenouilleau, Olivier, Qu'est-ce que l'esclavage…, op. cit., p. 163-194.

143. Le concept de visage est central dans l'œuvre d'Emmanuel Levinas. Voir Levinas, Emmanuel, Totalité et infini, op. cit., p. 211.

144. Equiano, Olaudah, The Interesting Narrative of the Life of Olaudah Equiano…, op. cit., p. 56.

145. Bastide, Roger, Les Amériques noires…, op. cit. ; Mintz, Sidney, et Price, Richard, The Birth of African-American Culture, Boston, Beacon Press, 1992 ; Herskovits, Melville, The New World Negro, Bloomington, Indiana University Press, 1966.

146. Carney, Judith A., et Rosomoff, Richard N., In the Shadow of Slavery : Africa's Botanical Legacy in the New World, Berkeley, University of California Press, 2009, p. 76.

147. Article 44 du Code noir, in Moreau de Saint-Méry, Louis-Élie, Loix et constitutions des colonies françoises de l'Amérique sous le vent, tome premier, Paris, Chez l'auteur, Quillaux & Mequignon jeune, 1784, p. 421.

148. Article 28 du Code noir, op. cit., p. 419.

149. Benoît, Catherine, Corps, jardins, mémoires, op. cit., p. 97.

150. Article 30 du Code noir, op. cit., p. 419.

151. Article 16 du Code noir, op. cit., p. 417.

152. Meillassoux, Claude, Anthropologie de l'esclavage : le ventre de fer et d'argent, Paris, Presses universitaires de France, 1986, p. 9.

153. Régent, Frédéric, Maillard, Bruno, et Gonfier, Gilda, Libres et sans fers. Paroles d'esclaves français : Guadeloupe, île Bourbon (Réunion), Martinique, Paris, Fayard, 2015.

154. Scott, James C., Weapons of the Weak : Everyday Forms of Peasant Resistance, Londres, Yale University Press, 1985, p. XVI.

155. Rancière, Jacques, La Mésentente : politique et philosophie, Paris, Galilée, 1995, p. 31-32.

156. Gautier, Arlette, « Biopolitiques esclavagistes : genre et supplices dans l'Empire français aux Antilles (1776-1848) », in Spensky, Martine, Le Contrôle du corps des femmes dans les empires coloniaux : empires, genre et biopolitiques, Paris, Karthala, 2016, p. 109-130.

157. Sharpe, Christina, In the Wake on the Blackness and Being, Durham, Duke University Press, 2016, p. 74.

158. Moitt, Bernard, Women and Slavery in the French Antilles, Bloomington, Indiana University Press, 2001 ; Gautier, Arlette, Les Sœurs de solitude : femmes et esclavage aux Antilles du XVIIe au XIXe siècle, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2010.

159. Giacomini, Sonia Maria, Femmes et esclaves, l’expérience brésilienne, 1850-1888, Donnemarie-Dontilly, Éditions iXe, 2016.

160. Roumain, Jacques, « Bois d’ébène », in Léon François Hoffman (coord.), Jacques Roumain, œuvre complète, Madrid, ALLCA XX, 2003, p. 57 ; Mona, Eugène, « Bwa brilé », in Témoignage, Fort-de-France, produit par Hibiscus Records (Wotre Music), 1989 [1973].

161. Schwartz, Marie Jeankins, Birthing a Slave : Motherhood and Medicine in the Antebellum South, Cambridge, Harvard University Press, 2006.

162. Nikiforuk, Andrew, L’Énergie des esclaves : le pétrole et la nouvelle servitude, trad. H. Hardy, Montréal, Éditions Écosociété, 2015.

163. Fanon, Frantz, Les Damnés de la terre…, op. cit., p. 95.

164. Hughes, David McDermott, Energy Without Conscience : Oil, Climate Change and Complicity, Durham, Duke University Press, 2007 ; Mouhot, Jean-François, Des esclaves énergétiques : réflexions sur le changement climatique, Paris, Champ Vallon, 2011.

165. Patterson, Orlando, Slavery and Social Death : A Comparative Study, Harvard, University Press, 1982, p. 334-342.

166. Vergès, Françoise, « Racial Capitalocene : Is the Anthropocene racial ? », in Johnson, Theresa Gaye, et Lubin, Alex (éd.), Futures of Black Radicalism, Londres, Verso, 2017, p. 72-82.

167. Green, William A., « Race and slavery : Considerations on the Williams thesis », in Solow, Barbara, et Engerman, Stanley (éd.), British Capitalism and Caribbean Slavery, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, p. 25-49.

168. Saro-Wiwa, Ken, A Month and a Day & Letters, Banbury, Ayebia Clarke Publishing, 1995.

169. Walker, Alice, Living by the Word : Selected Writings (1973-1987), San Diego, Harcourt Brace Jovanovich, 1988, p. 147.

170. Du Tertre, Jean-Baptiste, Histoire générale des Antilles…, op. cit., tome II, p. 517.

171. Zobel, Joseph, La Rue Cases-Nègres, Paris, Présence Africaine, 2003 [1950] ; Goldblatt, David, Structures de domination et de démocratie, Catalogue d’exposition, Paris, Éditions du Centre Pompidou, 2018 ; Masekela, Hugh, « Stimela », in Hope, Triloka Records, 1994.

172. Restog, Serge, « Negg pa ka mo », in La Gorge serrée, le ventre creux, Paris, 1981, p. 24-26 (orthographe créole modifiée par l’auteur).

173. Courtaud, Patrice, « Approche archéologique des populations serviles aux Antilles », in Cottias, Cunin, et Almeida Mendes (éd.), Les Traites et les esclavages : perspectives historiques et contemporaines, Paris, Karthala et CIRESC, 2010, p. 303.

174. Rogers, Dominique (éd.), Voix d'esclaves. Antilles, Guyane et Louisiane françaises XVIIIe-XIXe siècles, Paris, Karthala, CIRESC et SAA, 2015.

175. Césaire, Aimé, Une tempête, Paris, Seuil, 1969, p. 13.

176. Météo France, « Saison cyclonique 2017 : l'OMM [Organisation météorologique mondiale] fait le bilan pour l'Atlantique », 26 avril 2018, http://www.meteofrance.fr/actualites/61768048-saison-cyclonique-2017-l-omm-fait-le-bilan-pour-l-atlantique ; Barthélémy, Pierre, « Harvey, Irma, Maria… : une saison cyclonique au bilan désastreux », Le Monde, 28 décembre 2017, https://www.lemonde.fr/climat/article/2017/12/28/harvey-irma-maria-une-saison-cyclonique-au-bilan-desastreux_5235220_1652612.html

177. Shakespeare, William, La Tempête, trad. P. Leyris, Paris, Flammarion, 1992 [1610], Acte I, Scène I, p. 44.

178. Ibid., Acte V, Scène I, p. 273.

179. Walsh, K. J. E., et al., « Tropical cyclones and climate change », WIREs Climate Change, 7 (1), 2015, p. 65-89.

180. Conrad, Joseph, Au cœur des ténèbres, trad. J. J. Mayoux, Paris, Flammarion, 2012.

181. Conrad, Typhon, trad. A. Gide, Paris, Gallimard, 1918, p. 51-52.

182. Ibid., p. 51-53, 95-66.

183. Barnshaw, John, et Trainor, Joseph, « Race, class, and capitals amidst the hurricane Katrina diaspora », in Brunsma, D., Overflet, D., et Picou Steven, J., The Sociology of Katrina : Perspective on a Modern Catastrophe, Plymouth, Rowman & Littlefield Publishers, 2010, p. 111.

184. Hartman, Chester, et Squires, Gregory D. (éd.), There Is No Such Thing as a Natural Disaster : Race, Class, and Hurricane Katrina, New York, Routledge, 2006, p. 3.

185. Robinson, Sharon P., et Brown, Christopher M. (éd.), The Children Hurricane Katrina Left Behind, New York, Peter Lang, 2007, p. XII-XIII.

186. Hartman, Chester, et Squires, Gregory D. (éd.), There Is No Such Thing…, op. cit., p. 3.

187. Ibid., p. 5.

188. Jones-DeWeever, A., et Hartman, H., « Abandoned before the storms : The glaring disaster of gender, race, and class disparities in the Gulf », in Hartman, Chester, et Squires, Gregory D. (éd.), ibid., p. 85-101.

189. Brunsma, D., Overflet, D., et Picou, Steven J., The Sociology of Katrina…, op. cit., p. 2.

190. Tierney, Kathleen, et Bevc, Christine, « Disaster as war, militarism and the social construction of disaster in New Orleans », in Brunsma, D., Overflet, D., et Picou, Steven, The Sociology of Katrina…, op. cit., p. 42 ; Keucheyan,

Razmig, La nature est un champ de bataille. Essai d'écologie politique, Paris, La Découverte, 2014, p. 27.

191. Klein, Naomi, La Stratégie du choc. La montée d'un capitalisme du désastre, Paris, Babel, 2008 [2007], p. 12.

192. May, Stephen J., Voyage of The Slave Ship, J. M. W. Turner's Masterpiece in Historical Context, Jefferson, McFarland & Company, 2014, p. 104-105.

193. Contrairement à l'analyse de John Ruskin, in Modern Painters, Londres, A. Deutsch, 1987 [1843], p. 159.

194. Voir Rediker, Marcus, The Slaveship : A Human History, New York, Penguin Books, 2007, p. 38-40.

195. Webster, Jane, « The Zong in the context of the eighteenth century slave trade », The Journal of Legal History, vol. 28, n° 3, Londres, Taylor & Francis, 2007, p. 289.

196. Oldham, James, « Insurance litigation involving the Zong and other », The Journal of Legal History, vol. 28, n° 3, Londres, Taylor & Francis, p. 299-318.

197. Lewis, Andrew, « Martin Dockray and the Zong : A tribute in the form of a chronology », The Journal of Legal History, vol. 28, n° 3, Londres, Taylor & Francis, 2007, p. 357-370.

198. Voir Ripple, William J., et. al., « 15,364 scientist signatories from 184 countries : World scientists' warning to humanity : A second notice », BioScience, vol. 67, n° 12, décembre 2017, p. 1026-1028 ; voir le point 5 de la plateforme de l'écologie profonde : http://www.deepecology.org/platform.htm

199. Stevenson, Adlai, « Strengthening the international development institutions », in Johnson, W., et Evans, C. (éd.), The Papers of Adlai E. Stevenson, volume VIII, Ambassador to the United Nations : 1961-1965, Boston, Little, Brown & Company, 1979, p. 828.

200. Boulding, Kenneth, A., « The economics of the coming spaceship », in Jarret, Henry (éd.), Environmental Quality Issues in a Growing Economy, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1966, p. 3-14 ; Ward, Barbara, Spaceship Earth, New York, Columbia University Press, 1966 ; Ward, Barbara, et Dubos, Rene, Only One Earth. The Care and Maintenance of a Small Planet, Harmondsworth, Penguin Books, 1972 ; Fuller, Buckminster, Operating Manual for Spaceship Earth, New York, E. P. Dutton & Co., 1968.

201. Lovelock, James, « Gaia as seen through the atmosphere », Atmospheric Environment, 6 (8), 1972, p. 579-580.

202. Lovelock, James, Gaia : A New Look at Life on Earth, Oxford, Oxford University Press, 2009 [1979], p. 10.

203. Ibid., p. x.

204. Crutzen, Paul, Steffen, Will, et John R., McNeill, « The Anthropocene : Are humans overwhelming the great forces of nature ? », op. cit.

205. Afeissa, Hicham-Stéphane, La Fin du monde et de l'humanité : essai de généalogie du discours écologique, Paris, Presses universitaires de France, 2014, p. 193.

206. Serres, Michel, Le Contrat naturel, Paris, François Bourin, 1990 ; id., La Guerre mondiale, Paris, Éditions Le Pommier, 2008.

207. Serres, Michel, Le Contrat naturel, op. cit., p. 36.

208. Baldwin, Andrew, « Postcolonial futures : Climate, race, and the yet-to-come », ISLE : Interdisciplinary Studies in Literature and Environment, vol. 24, n° 21, août 2017, p. 292-305.

209. Myers, Norman, The Sinking Ark : A New Look at the Problem of Disappearing Species, Oxford, Pergamon Press, 1979.

210. Husserl, Edmund, La Terre ne se meut pas, trad. D. Franck, D. Pradelle et J.-F. Lavigne, Paris, Les Éditions de Minuit, 1989, p. 12-13.

211. Serres, Michel, Le Contrat naturel, op. cit., p. 70.

212. Lovelock, James, The Revenge of Gaia: Earth's Climate Crisis and the Fate of Humanity, New York, Basic Book, 2007, p. 14.

213. Latour, Bruno, Face à Gaïa : huit conférences sur le nouveau régime climatique, Paris, La Découverte, 2015 p. 116.

214. Serres, Michel, La Guerre mondiale, op. cit., p. 165.

215. Genèse 9,25, La Bible. Ancien testament 1, traduction œcuménique, Paris, Société biblique française et Éditions du Cerf, 1975.

216. Pétré-Grenouilleau, Olivier, Les Traites négrières…, op. cit., p. 39 et 263.

217. Guérout, Max, et Romon, Thomas, Tromelin, l'île aux esclaves oubliés, Paris, CNRS Éditions, 2015.

218. Serres, Michel, Le Contrat naturel, op. cit., p. 70.

219. King, Martin Luther, Jr., Dream : The Words and Inspiration of Martin Luther King Jr., Boulder, Blue Mountain Press, 2007, p. 55.

220. Médina, José, The Epistemology of Resistance : Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice, and Resistant Imaginations, Oxford, Oxford University Press, 2013, p. 27-55.

221. Bonneuil, Christophe, et Fressoz, Jean-Baptiste, L'Événement anthropocène…, op. cit., p. 105-115.

222. Ehrlich, Paul R., « The population bomb », in Stradling, David (éd.), The Environmental Moment (1968-1972), Seattle, University of Washington Press, 2012, p. 38-41.

223. Hardin, Garrett, « Commentary : Living on a lifeboat », BioScience, 24 (10), 1974, p. 561-568 (tous les pays mentionnés par Hardin sont des pays

à fortes populations non Blanches).

224. Holmes, Rolston III, « Feeding the people vs saving nature ? », in Aiken, William, et LaFollette, Hugh (éd.), World Hunger and Morality, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1996, p. 248-267.

225. Bell, Derrick A., « Space traders », in Faces at the Bottom of the Well, New York, Basic Books, 1992, p. 159-194.

226. Barthélémy, Gérard et Mimi, Haïti, la perle nue, Châteauneuf-le-Rouge, Vents d'ailleurs, 1999, p. 28.

227. Ans, André-Marcel d', Haïti : paysage et société, op. cit., p. 172.

228. FAO, « Global forest resources assessment 2015, desk reference », Rome, 2015, p. 5.

229. Churches, Christopher E., et al., « Evaluation of forest cover estimates for Haiti using supervised classification of Landsat data », International Journal of Applied Earth Observation and Geoinformation, vol. 30, août 2014, p. 203-216.

230. Maertens, Lucile et Stork, Adrienne, « Qui déforeste en Haïti ? : pour un nouveau regard sur le charbon de bois et la déforestation », trad. C. Richard, La Vie des idées, 27 mars 2018, https://laviedesidees.fr/Qui-deforeste-en-Haiti.html

231. Benson, LeGrace, « Haiti elusive paradise », in Deloughrey, E., et Handley, G. (éd.), Postcolonial Ecologies, op. cit., p. 62-79.

232. Tarter, Andrew, et al., « 2018. Charcoal in Haiti : A national assessment of charcoal production and consumption trends », Washington DC, World Bank, 2018.

233. Voir Barthélémy, Gérard, Le Pays en dehors : essai sur l'univers rural haïtien, Port-au-Prince, H. Deschamps, 1989.

234. Hurbon, Laënnec, Comprendre Haïti. Essai sur la nation, l'État, la culture, Paris, Karthala, 1987, p. 31.

235. Guha, Ramachandra, et Martinez-Alier, Juan, « L'environnementalisme des riches », in Hache, Émilie (éd.), Écologie politique, cosmos, communautés, milieux, Paris, Éditions Amsterdam, 2012, p. 51-65.

236. Entretien avec M. Élie, directeur de l'association écologiste locale DAME à Jacmel, Haïti, octobre 2012.

237. Michel, Georges, « La fabrication du charbon de bois par distillation du bois (pyrolyse), peut-être la clef du déboisement d'Haïti », The Journal of Haitian Studies, Santa Barbara, Center for Black Studies, University of California, vol. 17, n° 1, 2011, p. 274-276 ; Racicot, Alexandre, « Durabilité de combustibles de substitution au bois énergie en Haïti – filières renouvelables pour la cuisson des aliments », mémoire de maîtrise, université de Sherbrooke, sous la direction de Pascal Dehoux, 2011.

238. Dolisca, Frito, et al., « Land tenure, population pressure, and deforestation in Haiti : The case of Forêt des Pins Reserve », Journal of Forest Economics, vol. 13, n° 4, novembre 2017, p. 277-289.

239. Ibid.

240. Hache, Émilie, Ce à quoi nous tenons : propositions pour une écologie pragmatique, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond/La Découverte, 2010.

241. Réseau national de défense des droits humains (RNDDH), « Rapport d'enquête sur l'éviction des occupants du parc de la Visite », 8 août 2012, p. 2, http://rnddh.org/content/uploads/2012/08/Rapport_Parc_la_visite.pdf

242. Une source de la section de Droits de l'homme de la Minustha (Mission des Nations unies pour la stabilisation en Haïti) me confirma que l'avocat chargé de cette affaire reçut des menaces et ne déposa pas la plainte.

243. Bellande, Alex, Haïti déforestée, paysages remodelés, Montréal, Les Éditions du CIDIHCA, 2015.

244. Dolisca, Frito, « Population pressure, land tenure, deforestation, and farming systems in Haiti : The case of Foret Des Pins Reserve », thèse de doctorat, Auburn University, sous la direction de Joshua M. McDaniel et Lawrence D. Teeter, 2005.

245. Ebert, Allan « Porkbarreling pigs in Haiti : North American "Swine Aid" an economic disaster for Haitian peasants », Multinational Monitor, vol. 6, n° 18, décembre 1985.

246. Hurbon, Laënnec, « Dialectique de la vie et de la mort autour de l'arbre dans les contes haïtiens », in Calame-Griaul, Geneviève (éd.), Le Thème de l'arbre dans les contes africains, Paris, Société d'études linguistiques et anthropologiques de France, 1969, p. 73.

247. Métraux, Alfred, Le Vaudou haïtien, Paris, Gallimard, 1958, p. 306-307.

248. Cité par André-Marcel d'Ans, Haïti : paysage et société, op. cit., p. 172.

249. Hurbon, Laënnec, Comprendre Haïti…, op. cit., p. 32.

250. Husserl, Edmund, La Terre ne se meut pas, op. cit.

251. Arendt, Hannah, Condition de l'homme moderne, op. cit., p. 240.

252. Tassin, Étienne, Le Trésor perdu : Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique, Paris, Payot & Rivages, 1999, p. 352-364.

253. Grove, Richard, Les Îles du paradis : l'invention de l'écologie aux colonies 1660-1854, présenté par G. Quenet, Paris, La Découverte, 2013, p. 8.

254. Klein, Naomi, The Battle for Paradise : Puerto Rico Takes on the Disaster Capitalists, Chicago, Haymarket Books, 2018 ; Hervé, Alain, Le Paradis sur terre : le défi écologique, suivi de L'Homme sauvage, Paris, Sang de la Terre, 2010 ; McCormick, John, Reclaiming Paradise : The Global

Environmental Movement, Chichester, John Wiley & Sons, 1995 [1989] ; Weber, Franz, Le Paradis sauvé, (adapté par l'auteur), Paris, P. M. Favre, 1986 ; Latham, Marc, Paradis en péril : quel avenir pour la Nouvelle-Calédonie et les îles du Pacifique ? Réflexions sur la gestion du développement durable, Antony, Les Éditions de l'Officine, 2018. Church, Christopher, Paradise Destroyed : Catastrophe and Citizenship in the French Caribbean, Lincoln, University of Nebraska Press, 2017.

255. Alicea, Carlos R., « Vieques (Puerto Rico) contra la marina de guerra de EE UU : Lucha anticolonialista y lucha ambiental », Ecología Política, n° 19, Madrid, Fuhem, 2000, p. 169.

256. McCaffrey, Katherine T., « The battle for Vieques' future », Centro Journal, vol. 18, n° 1, New York, The City University of New York, 2006, p. 130.

257. McCaffrey, Katherine, et Baver, Sherrie L, « Reframing the Vieques struggle », in Baver, Sherrie L., et Lynch, Barbara D. (éd.), Beyond Sand and Sun…, op. cit., p. 120.

258. McCaffrey, Katherine T., Military Power and Popular Protest : The US Navy in Vieques, Puerto Rico, New Brunswick, Rutgers University Press, 2002, p. 170.

259. US Fish & Wildlife, « Vieques National Refuge Puerto Rico », 2018, https://www.fws.gov/refuge/vieques/

260. Foucault, Michel, « Des espaces autres », in Defert, Daniel, et Ewald, Françoise (éd.), Michel Foucault, Dits et écrits, tome IV, Paris, Gallimard, 1994, p. 755-756.

261. Bloch, Marc, Rois et serfs et autres écrits sur le servage : un chapitre de l'histoire capétienne, Paris, Librairie ancienne Honoré Champion, 1920, p. 132-162 ; Régent, Frédéric, La France et ses esclaves : de la colonisation aux abolitions : 1620-1848, Paris, Hachette Littératures, 2009.

262. Eltis, David, The Rise of African Slavery in the Americas, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

263. Mbembe, Achille, Politiques de l'inimitié, Paris, La Découverte, 2018.

264. Du Bois, W. E. B., Les Âmes du peuple noir, op. cit., p. 10.

265. Larrère, Catherine et Raphaël, « Sauver le sauvage ? L'idée de wilderness », in Penser et agir avec la nature : une enquête philosophique, Paris, La Découverte, 2018, p. 27-57.

266. Davis, Diana, Les Mythes environnementaux de la colonisation française du Maghreb, trad. G. Quenet, Seyssel, Champ Vallon, 2012.

267. Public Law 106-398 du 30 octobre 2000, National Defense Authorization Fiscal Year 2001, 114 STAT. 1654A–354.

268. Department of the US Navy, Final Environmental Impact Statement, Continued Use of the Atlantic Fleet Weapons Training Facility, Inner Range (Vieques), Tippet, Abbets, McCarthy, Stratton & Ecology and Environment Inc., octobre 1980, p. II.

269. Ibid., p. III.

270. Concepción, Carmen M., « The origins of modern environmental activism in Puerto Rico in the 1960s », International Journal of Urban and Regional Research, vol. 19, n° 1, Londres, E. Arnold, mars 1995, p. 112-128 ; Atiles-Osaria, José M., « Environmental colonialism, criminalization and resistance : Puerto Rican mobilizations for environmental Justice in the 21st century », trad. K. Bennett, RCCS Annual Review, n° 6, 2014, p. 3-21.

271. Steiner, Achim, et al., « Global chemical outlook, towards sound management of chemicals, synthesis report for decision makers », United Nations Environment Program, 2012, p. 9.

272. Carson, Rachel, Silent Spring, Londres, Penguin Books, 1965 [1962].

273. Prüss-Ustün, A., et al., « Knowns and unknowns about the burden of disease due to chemicals : A systematic review », Environmental Health, vol. 10, n° 9, 2011.

274. Rockström, Johan, et al., « A safe operating space for humanity », Nature, 461, 2009, p. 472-475 ; Steffen, Will, et al., « Planetary boundaries : Guiding human development on a changing planet », Science, 347 (6223), 2015.

275. Epstein, Samuel, « Kepone-Hazard evaluation », Science of the Total Environment, vol. 9-1, janvier 1978, p. 4-5.

276. Joly, Pierre-Benoît, « La saga du chlordécone aux Antilles françaises. Reconstruction chronologique 1968-2008 », INRA/Sciences en société, 2010, disponible sur https://www.anses.fr/fr/system/files/SHS2010etInracol01Ra.pdf

277. Le Déaut, J., et Procaccia, C., « Les pesticides aux Antilles : bilan et perspectives d'évolution. Synthèse », Office parlementaire d'évaluation des choix scientifiques et technologiques, 2009, p. 2.

278. Kadhel, P., et al., « Chlordecone exposure, length of gestation, and risk of preterm birth », American Journal of Epidemiology, vol. 179, Cary, Oxford University Press, 8 janvier 2014, p. 536-544.

279. Dallaire, R., et al., « Cognitive, visual, and motor development of 7-month-old Guadeloupean infants exposed to chlordecone », Environmental Research, vol. 118, San Diego, Elsevier, octobre 2012, p. 79-85.

280. Luc Multigner, et al., « Chlordecone exposure and risk of prostate cancer », Journal of Clinical Oncology, vol. 28, n° 21, Philadelphie, W. B. Sander, 20 juillet 2010, p. 3457-3462 ; Bureau, Laurent, et al., « Endocrine disrupting-chemicals and biochemical recurrence of prostate

cancer after prostatectomy : A cohort study in Guadeloupe (French West Indies) », International Journal of Cancer, 20 mars 2019.

281. Lépine, Édouard de, Chalvet, février 1974 ; suivi de 102 documents pour servir à l'histoire des luttes ouvrières de janvier-février 1974 à la Martinique, Fort-de-France, Le Teneur, 2014, p. 333-334.

282. Nixon, Rob, Slow Violence and the Environmentalism of the Poor, Cambridge, Harvard University Press, 2011 ; Navas, Grettel, Mingorria, Sara, et Aguilar-González, Bernardo, « Violence in environmental conflicts : The need for a multidimensional approach », Sustainability Science, vol. 13, n° 3, 2018, p. 649-660.

283. Weber, Max, La Domination, trad. I. Kalinowski, Paris, La Découverte, 2015, p. 46.

284. Cabort-Masson, Guy, Les Puissances d'argent en Martinique, Saint-Joseph, Éditions de la V.d.P, 1984.

285. Ferdinand, Malcom, « De l'usage du chlordécone aux Antilles : l'égalité en question », in Augagneur, F., et Fagnani, J. (éd.), Revue française des affaires sociales. Enjeux environnementaux, protection sociale et inégalités sociales, n° 1-2, 2015/1, Paris, La Documentation française, 2015, p. 163-183.

286. Le Déaut, J., et Procaccia, C., « Rapport sur les impacts de l'utilisation de la chlordécone et des pesticides aux Antilles : bilan et perspectives d'évolution », Office parlementaire d'évaluation des choix scientifiques et technologiques, 2009, p. 11.

287. McKittrick, Katherine, « Plantation futures », Small Axe, vol. 17, n° 3, 2013, p. 1-15.

288. Schwartz-Bart, Simone, Ti Jean L'horizon, Paris, Seuil, 1979, p. 103.

289. Garrigou, A., et al., « Ergonomics contribution to chemical risks prevention : An ergotoxicological investigation of the effectiveness of coverall against plant pest risk in viticulture », Applied Ergonomics, vol. 42, n° 201, p. 321-330.

290. Snégaroff, Jean, « Résidus d'insecticides organochlorés dans la région bananière de Guadeloupe », Phytiatrie-phytopharmacie, vol. 26, n° 4, Paris, Société française de phytiatrie et de phytopharmacie, 1977, p. 251-268.

291. Santé publique France et ANSES, « Martinique/Guadeloupe. Évaluation des expositions à la chlordécone et aux autres pesticides. Surveillance du cancer de la prostate », Saint-Maurice, Santé publique France, septembre 2018.

292. Ibid.

293. Ferdinand, Malcom, « L'interdiction de l'épandage aérien en France. Des contestations locales aux Antilles à l'interdiction nationale (2009-2014) », in

Ambroisine-Rendu, A., Vrignon, A., et Trespeuch-Berthelot, A., Contestations, résistances et négociations environnementales, Limoges, Presses universitaires de Limoges, 2018, p. 207-222 ; Générations futures, « Exclusivité : les cartes des pesticides et les Glyph'Awards », 20 novembre 2018, https://www.generations-futures.fr/actualites/exclusivite-cartes-pesticides-glyphawards/

294. Boutrin, Louis, et Confiant, Raphaël, Chronique d'un empoisonnement annoncé : le scandale du chlordécone aux Antilles françaises 1972-2002, Paris, L'Harmattan, 2007 ; Verdol, Philippe, Du chlordécone comme arme chimique française en Guadeloupe et en Martinique et de ses effets en Europe et dans le monde, plainte et demande de réparations, Paris, L'Harmattan, 2014.

295. Blanchard, Pascal, Lemaire, Sandrine, et Blancel, Nicolas, Culture coloniale en France : de la Révolution française à nos jours, Paris, CNRS Éditions, 2008.

296. Maris-Wolf, Ted, « "Of blood and treasure" : Recaptive Africans and the politics of slave trade suppression », Journal of the Civil War Era, vol. 4, n° 1, mars 2014, p. 53-83.

297. Watts, David, The West Indies…, op. cit., p. 402.

298. Ibid., p. 397-398.

299. Poivre, Pierre, « Discours prononcé par Pierre Poivre aux Habitants de l'Isle de France le 26 juillet 1767. », in Œuvres complètes de Pierre Poivre, Paris, Fusch, 1797, p. 194-232.

300. Grove, Richard, Green Imperialism. Colonial Expansion, Tropical Island Edens And the Origins of Environmentalism, 1600-1800, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 168-263.

301. Poivre, Pierre, « Discours de Poivre aux Habitants de l'Isle de France… », op. cit.

302. Poivre, Pierre, Voyages d'un philosophe, ou Observations sur les mœurs et les arts des peuples de l'Afrique, de l'Asie et de l'Amérique, Paris, Fusch, 1797 [1768], p. 124 et 157.

303. Poivre, Pierre, « Discours de Poivre aux Habitants de l'Isle de France… », op. cit.

304. Ibid.

305. Poivre, Pierre, Relation abrégée des voyages faits par le sieur Poivre. Pour le service de la Compagnie des Indes. Depuis 1748 jusqu'en 1757, Muséum national d'histoire naturelle, cote 319 et cote 575.

306. Morel, Jean-Paul, Sur la vie de Monsieur Poivre : une légende revisitée, Saint-Jean-de-Védas, J. Morel, 2018, p. 186.

307. « Acte de vente de l’habitation de Monplaisir par M. Pierre Poivre au profit de Sa Majesté », 12 octobre 1772. AN Col C/4/32 f° 281 ; Maillard-Dumesle, « Acquisition pour le Roi de Monplaisir, ses esclaves, son troupeau. Le 10 octobre 1772 : Maillart au ministre », AN Col C/4/32 f° 63.

308. Poivre et Dumas, « Ordonnance de Police n° 174, règlement concernant les Nègres esclaves aux isles de France et de Bourbon du 26 septembre 1767 », in Delaleu, Jean-Baptiste, Code des îles de France et de Bourbon., Port-Louis (île Maurice), Tristan Mallac et compagnie, 1826, p. 212-214.

309. Poivre, Pierre, « Discours de Poivre aux Habitants de l’Isle de France… », op. cit.

310. Schœlcher, Victor, Esclavage et colonisation, Paris, Presses universitaires de France, 1948.

311. Dorigny, Marcel, Les Abolitions de l’esclavage : 1793-1888, Paris, Presses universitaires de France-Humensis, 2018, p. 20-30.

312. Schœlcher, Victor, Esclavage et colonisation, op. cit., p. 36.

313. Levinas, Emmanuel, Totalité et infini, essai sur l’extériorité, Paris, Libraire Générale Française, 2009 [1961], p. 38.

314. Wilberforce, William, An Appeal to the Religion, Justice, and Humanity of the Inhabitants of the British Empire in Behalf of the Negro Slaves in the West Indies, Londres, J. Hatchard and Son, 1823 ; Beecher Stowe, Harriet, La Case de l’oncle Tom, trad. L. Énault (bilingue), Lambersart, Vasseur, 2014. Grégoire, Henri, De la littérature des nègres, ou Recherches sur leurs facultés intellectuelles, leurs qualités morales et leur littérature, Paris, chez Maradan, 1808.

315. Schœlcher, Victor, Des colonies françaises : abolition immédiate de l’esclavage, Paris, Éditions du CTHS, 1998 [1842], p. 385.

316. Dorigny, Marcel, Les Abolitions de l’esclavage : 1793-1888, op. cit.

317. Oudin-Bastide, Caroline, et Steiner, Philippe, Calcul et morale : coûts de l’esclavage et valeur de l’émancipation (xviiie-xixe siècle), Paris, Albin Michel, 2015, p. 190-203.

318. Ibid., p. 204-220.

319. Schœlcher, Victor, Des colonies françaises…, op. cit., p. 387.

320. Schmidt, Nelly, Abolitionnistes de l’esclavage et réformateurs des colonies, 1820-1851 : analyse et documents, Paris, Karthala, 2001, p. 191-207.

321. Chivallon, Christine, Espace et identité à la Martinique…, op. cit., p. 156-181 ; Cottias, Myriam, « Droit, justice et dépendance dans les Antilles françaises (1848-1852) », in Annales. Histoire, sciences sociales, vol. 3, Paris, Éditions de l’EHESS, 2004, p. 547-567 ; Moulier-Boutang, Yann, De

l'esclavage au salariat : économie historique du salariat bridé, Paris, Presses universitaires de France, 1998, p. 443-459.

322. Flory, Céline, De l'esclavage à la liberté forcée, Paris, Karthala, 2015 ; Schnakenbourg, Christian, « L'immigration indienne en Guadeloupe (1848-1923). Coolies, planteurs et administration coloniale », thèse d'histoire, université de Provence, 2005 ; Look Lai, Walton, The Chinese in the West Indies : 1806-1995. A Documentary History, Barbade, University of the West Indies, 1998.

323. Pattieu, Sylvain. « Un traitement spécifique des migrations d'outre-mer : le BUMIDOM (1963-1982) et ses ambiguïtés », Politix, vol. 116, n° 4, 2016, p. 81-113.

324. Dubois, Laurent, Les Vengeurs du Nouveau Monde, trad. T. Van Ruymbeke, Rennes, Les Perséides, 2005, p. 257-261.

325. Ibid., p. 262.

326. Constitution du 8 juillet 1801 de Saint-Domingue/Haïti ; les articles 14 à 18 du titre VI de ce qui est considéré comme relevant des Cultures et du Commerce.

327. Pago, Gilbert, Les Femmes et la liquidation du système esclavagiste à la Martinique, 1848-1852, Kourou, Ibis Rouge Éditions, 1998.

328. Rogers, Dominique, et Lesueur, Boris, Sortir de l'esclavage : Europe du Sud et Amériques (XIV-XIXe siècle), Paris, Karthala, 2018.

329. Pétré-Grenouilleau, Olivier, « De l'abolitionnisme à la colonisation », in La Révolution abolitionniste, Paris, Gallimard, 2017, p. 401-459 ; Burin, Eric, Slavery and the Peculiar solution. A History of the American Colonization Society, Gainsville, University Press of Florida, 2005.

330. Bonneuil, Christophe, Des savants pour l'empire : la structuration des recherches scientifiques coloniales au temps de « la mise en valeur des colonies françaises », 1917-1945, Paris, Éditions Orstom, 1991 ; Kleiche, Mina, et Bonneuil, Christophe, Du jardin d'essais colonial à la station expérimentale, 1880-1930 : éléments pour une histoire du CIRAD, Paris, CIRAD, 1993.

331. Le Cour Grandmaison, Olivier, L'Empire des hygiénistes, Paris, Fayard, 2014, p. 268-322.

332. Balandier, Georges, « La situation coloniale : approche théorique », Cahiers internationaux de sociologie, vol. 11, Paris, Presses universitaires de France, 1951, p. 44-79.

333. Césaire, Aimé, Toussaint Louverture : la Révolution française et le problème colonial, Paris, Présence Africaine, 1981, p. 29-87.

334. Halperín Donghi, Tulio, « Economy and society in post-Independence Spanish America », in Bethell, Leslie (éd.), The Cambridge History of Latin

America, vol. III, From Independence to 1870, New York, Cambridge University Press, 1986, p. 322.

335. Best, Llyod, et Levitt, Karl, The Theory of Plantation Economy : A Historical and Institutional Approach to Caribbean Economic Development, Kingston, UWI Press, 2009.

336. Taylor, Dorceta, The Rise of the American Conservation Movement. Power, Privilege, and Environmental Protection, Durham, Duke University Press, 2016.

337. Carson, Rachel, Silent Spring, op. cit.

338. Pawel, Miriam, The Crusades of Cesar Chavez, New York, Bloomsbury Press, 2014, p. 452.

339. Smith-Norris, Martha, Domination and Resistance : The United States and the Marshall Islands During the Cold War, Honolulu, University of Hawaii, 2016.

340. Parkinson, Alain, Maralinga : Australia's Nuclear Waste Cover-Up, Sydney, Harper Collins Publishers, 2016.

341. Machiavel, Le Prince et autres textes, Paris, Gallimard, 1980, p. 138-139 ; Rousseau, Jean-Jacques, Lettre à Monsieur Voltaire, 1756, réédité dans Voltaire/Rousseau, Querelle sur le mal et la providence, Paris, Mille et Une Nuits, 2010, p. 41.

342. Malcolm X, Derniers Discours, trad. I. Chapman et E. Ochs, Paris, Éditions Dagorno, 1993, p. 19-50.

343. Vernant, Jean-Pierre, Mythe et société en Grèce ancienne, Paris, François Maspéro, 1974, p. 200.

344. Gilroy, Paul, The Black Atlantic…, op. cit.

345. Platon, La République, trad. G. Leroux, Paris, Flammarion, 2004, p. 320 (487e-489d).

346. Marley Robert Nesta, « Redemption song », in Bob Marley and The Wailers, Uprising, Island Records, 1980.

347. Glissant, Édouard, Poétique de la relation, Paris, Gallimard, 1990.

348. Walcott, Derek, « The sea is history », in Baugh, Edward (éd.), Derek Walcott, Selected Poems, Londres, Faber & Faber, 2007, p. 123-125.

349. Chamoiseau, Patrick, et Glissant, Édouard, L'Intraitable Beauté du monde. Adresse à Barack Obama, Paris, Éditions Galaade, 2008, p. 1.

350. Césaire, Aimé, Cahier d'un retour au pays natal, op. cit., p. 39.

351. Chamoiseau, Patrick, et Confiant, Raphaël, Lettres créoles, Paris, Gallimard, 1999, p. 39.

352. Glissant, Édouard, Poétique de la relation, op. cit., p. 18.

353. Césaire, Aimé, Cahier d'un retour au pays natal, op. cit., p. 61.

354. https://www.slavevoyages.org/assessment/estimates

355. Hurston, Zora Neale, Barracoon : l'histoire de la dernière « cargaison noire », trad. F. Kanor et D. Fauquemberg, Paris, J.-C. Lattès, 2019.

356. Buxton, Thomas, African Slave Trade and Its Remedy, Bristol, Thoemmes Press, 2004 [1840], p. 73-121.

357. Miller, Joseph, Way of Death, Merchant Capitalism and the Angolan Slave Trade, 1730-1830, Londres, James Currey, 1988.

358. Sharpe, Christina, In the Wake on the Blackness and Being, op. cit.

359. Latouche, Serge, La Planète des naufragés. La décroissance avant la décroissance, Paris, Éditions Libre & Solidaire, 2016.

360. Tassin, Étienne, Le Maléfice de la vie à plusieurs : la politique est-elle vouée à l'échec ?, Montrouge, Bayard, 2012, p. 265-296.

361. Marshall, Bernard, « The Black Caribs – Native resistance to British penetration into the windward side of St. Vincent 1763-1773 », Caribbean Quarterly, vol. 19, n° 4, Kingston, University of the West Indies, décembre 1973.

362. Minda, Pablo M., « La construcción del sujeto histórico afrodescendinte en Esmeraldas », Nova et Vetera, vol. 24, 2015, p. 5-17 ; Rueda Novoa, Rocío, Zambaje y autonomía : Historia de la gente negra de la Provincia de Esmeraldas, siglos XVI-XVIII, Quito (Équateur), Universidad Andina Simón Bolívar, 2015 [2001].

363. Glissant, Édouard, Le Quatrième Siècle, Paris, Seuil, 1964, p. 244.

364. Propos rapporté par l'auteur, participant à cette conférence.

365. Pépin, Ernest, Lettre ouverte à la jeunesse, Pointe-à-Pitre, Éditions Jasor, 2001, p. 17-18.

366. Dalembert, Louis-Philippe, L'Autre Face de la mer, Paris, Le Serpent à Plumes, 2004.

367. Ibid., p. 98, je souligne.

368. Tassin, Étienne, Le Maléfice de la vie à plusieurs…, op. cit., p. 289.

369. Régent, F., Maillard, B., et Gonifer, G, Libres et sans fers…, op. cit. ; Oudin-Bastide, Caroline, Maîtres accusés, esclaves accusateurs : les procès Gosset et Vivié, Martinique, Mont-Saint-Aignan, Presses universitaires de Rouen et du Havre, 2015.

370. Ajari, Norman, La Dignité ou la mort…, op. cit., p. 274-281.

371. Glissant, Édouard, Traité du Tout-Monde : Poétique IV, Paris, Gallimard, 1997.

372. Agamben, Giorgio, Homo sacer. I. Le Pouvoir souverain et la vie nue, trad. M. Raio, Paris, Seuil, 1997.

373. Lenoir, J. B, « The whale has swallowed me », in Alabama Blues : Rare and Intimate Recording, Chicago, Horst Lippmann, 1965.

374. Glissant, Édouard, Le Quatrième Siècle, op. cit., p. 54.

375. Rediker, Marcus, The Slave Ship…, op. cit., p. 263-307 ; Du Tertre, Histoire générale des Antilles…, op. cit., tome II, p. 516.

376. Rediker, Marcus, Les Révoltés de l'Amistad : une odyssée atlantique, 1839-1842, trad. A. Blanchard, Paris, Seuil, 2015.

377. Jouvancourt, Pierre de, et Bonneuil, Christophe, « En finir avec l'épopée : récit, géopouvoir et sujets de l'Anthropocène », in Hache, Émilie (éd.), De l'univers clos au monde infini, Paris, Éditions Dehors, 2014, p. 57-105.

378. Price, Richard (éd.), Maroon Societies : Rebel Slave Communities in the Americas, Londres, Johns Hopkins University Press, 1996 ; Moomou, Jean (éd.), Sociétés marronnes des Amériques : mémoires, patrimoines, identités et histoire du XVIIe au XXe siècles, Matoury (Guyane), Ibis Rouge Éditions, 2016 ; Flávio dos Santos, Gomes, Quilombos : communautés d'esclaves insoumis au Brésil, trad. Da Costa, Georges, Paris, L'Échappée, 2018.

379. Debbasch, Yvan, « Le marronnage : essai sur la désertion de l'esclave antillais », L'Année sociologique, vol. 12, 1961, p. 4.

380. James, C. L. R., « Préface », in Fouchard, Jean, Les Marrons de la liberté, Port-au-Prince, Henri Deschamps, 1988, p. 13.

381. Pour une présentation plus détaillée de ce débat, voir Ferdinand, Malcolm « Portées politiques et écologistes de l'échappée du Nègre Marron dans les Amériques », in Brogan, Una, Clément, Jérémie, Jeusette, Julien, et Michailidou, Paraskevi (éd.), Travaux en cours : l'échappée, no 12, Paris, Éditions de l'université Paris-Diderot, 2016, p. 21-32.

382. Roberts, Neil, Freedom as Marronage, Chicago, University of Chicago Press, 2015.

383. Rochmann, Marie-Christine, L'Esclave fugitif dans la littérature antillaise : sur la déclive du morne, Paris, Karthala, 2000 ; Danon, Rachel, Les Voix du marronnage dans la littérature française du XVIIIe siècle, Paris, Classiques Garnier, 2015.

384. Connell, Robert Justin, « The political ecology of Maroon autonomy : Land, resource extraction and political change in 21st century Jamaica and Suriname », thèse de doctorat de l'université Berkeley, sous la direction de Michael Watts, Stephen Small et Ugo Nwokeji, 2017.

385. Larrère, Catherine et Raphaël, « Sauver le sauvage ? L'idée de wilderness », in Penser et agir avec la nature, op. cit.

386. Ibid., p. 19.

387. Lucas, Rafael, « Marronnage et marronnages », Cahiers d’histoire. Revue d’histoire critique, vol. 89, Paris, Espace Marx, 2002, p. 22.

388. Touam Bona, Dénètem, Fugitif, où cours-tu ?, Paris, Presses universitaires de France, 2016, p. 79-108.

389. Dans sa conception marxiste de la wilderness à partir du marronnage, Andreas Malm maintient le dualisme colonial entre forêts et humains dont est issu ce concept, et occulte complètement les recompositions décoloniales des Nègres Marrons : Malm, Andreas, « In wildness is the liberation of the world : On maroon ecology and partisan nature », Historical Materialism, vol. 26, n° 3, 2018, p. 3-37.

390. Confiant, Raphaël, Nègre Marron, Paris, Écriture, 2006, p. 35, je souligne.

391. Chamoiseau, Patrick, L’Esclave vieil homme et le molosse, Paris, Gallimard, 1997, p. 86-87.

392. Dorlin, Elsa, « Les espaces-temps des résistances esclaves : des suicidés de Saint-Jean aux marrons de Nanny Town (XVIIe-XVIIIe siècle) », Tumultes, vol. 27, n° 2, 2006, p. 50.

393. Greg, Thomas, « Marronnons/let’s Maroon : Sylvia Wynter’s “Black metamorphosis” as a species of Maroonage », in Small Axe, vol. 20, n° 1, mars 2016, p. 62-78.

394. Price, Richard, Voyages avec Tooy. Histoire, mémoire, imaginaire des Amériques noires, trad. C. Bednarek, La Roque-d’Anthéron, Vents d’ailleurs, 2010.

395. Price, Sally et Richard, Les Arts des Marrons, trad. M. Baj-Strobel, La Roque-d’Anthéron, Vents d’ailleurs, 2005.

396. En espagnol, « palenque » désigne aussi une zone délimitée dans le but de la défendre contre des attaques extérieures. Ce que firent les Marrons.

397. Debien, Gabriel, Le Marronnage aux Antilles françaises au XVIIIe siècle, Caribbean Studies, Rio Piedras, Puerto Rico 1966, p. 4.

398. Ibid. p. 5.

399. Debbasch, Yvan, « Le marronnage… », op. cit., p. 67.

400. Devaux, R., Ellis, G., et Harmsen, J., A History of St Lucia, Vieux Fort (St Lucia), Sainte-Lucie, Lighthouse Road Publications, 2014, p. 65.

401. Pattullo, Polly, et Wiltshire, Bernard (éd.), Your Time is Done Now. Slavery, Resistance and Defeat : The Maroon Trials of Dominica (1813-1814), Londres/Trafalgar (Dominique), Papillote Press, 2015, p. 152-153.

402. Price, Richard, Peuple saramaka contre État du Suriname : combat pour la forêt et les droits de l’homme, Paris, Karthala, 2012.

403. Gautier, Arlette, Les Sœurs de solitude…, op. cit., p. 212.

404. Condé, Maryse, Moi, Tituba sorcière…, Paris, Mercure de France, 1986, p. 233.

405. Schwartz-Bart, André, La Mulâtresse Solitude, Paris, Seuil, 1972.

406. Glissant, Édouard, Le Quatrième Siècle, op. cit., p. 59-60.

407. Harper, Frances E. W., « The fugitive’s wife » (1854), in Maryemma, Graham (éd.), Completed Poems of Frances E. W. Harper, Oxford, Oxford University Press, 1988, p. 19.

408. Vidal, Cécile, « Comba, esclave noire de Louisiane. Marronnage et sociabilité, 1764 », in Rogers, Dominique, Voix d’esclaves…, op. cit., p. 61-66.

409. Pattullo, Polly, et Wiltshire, Bernard (éd.), Your Time is Done Now…, op. cit., p. 22.

410. Allende, Isabel, L’Île sous la mer, Paris, Grasset, 2011.

411. Sojourner, Truth, Récit de Sojourner Truth : une esclave du Nord, émancipée de la servitude corporelle en 1828 par l’État de New York, trad. C. Raynaud, Mont-Saint-Aignan, Presses universitaires de Rouen et du Havre, 2016.

412. Price, Richard, Maroon Societies…, op. cit., p. 18-19.

413. Nash, Roderick F., Wilderness and the American Mind, New Haven, Yale University Press, 2014 [1967], p. 122-140.

414. Muir, John, « A thousand-mile walk to the Gulf », in John Muir : The Eight Wilderness Discovery Books, Londres, Diadem, 2010, p. 133 et 137.

415. Ibid., p. 134, 141, 144, 147 et 151.

416. Cuba n’abolira l’esclavage qu’en 1886.

417. Jordan, Jim, « Charles Augustus Lafayette Lamar and the movement to reopen the African slave trade », The Georgia Historical Quarterly, vol. 93, n° 3, 2009, p. 247-290.

418. Muir, John, « A thousand-mile walk to the Gulf », op. cit., p. 169.

419. Humboldt, Alexander von, Essai politique sur l’île de Cuba, tome I, Paris, J. Smith, 1826, p. 309 ; Reclus, Élisée, « L’insurrection de Cuba », La Revue politique et littéraire, n° 12, 19 décembre 1868, p. 269-271 ; Guest, Bertrand, Révolutions dans le cosmos. Essais de libération géographique : Humboldt, Thoreau, Reclus, Paris, Classiques Garnier, 2017.

420. Merchant, Carolyn, « Shades of darkness : Race and environmental history », Environmental History, vol. 8, n° 3, 2003, p. 380-394.

421. Muir, John, « My first summer in the Sierra », in John Muir : The Eight Wilderness Discovery Books, op. cit., p. 266.

422. Branch, Michael (éd.), John Muir's Last Journey : South to the Amazon and East to Africa, Washington DC, Island Press, 2001, p. 132-133.

423. Schneider, Marcel, Rousseau et l'espoir écologiste, Paris, Pygmalion, 1978, p. 22.

424. Schwartz-Bart, André, La Mulâtresse Solitude, op. cit.

425. Rousseau, Jean-Jacques, « Lettre XVI à Julie », in Julie ou la Nouvelle Héloïse, Paris, Classiques Garnier, 2012 [1761], p. 38.

426. Id., Les Confessions, vol. 2, livres VII à XIII, Paris, Flammarion, 2012 [1789] ; ibid., livre XI, p. 343.

427. Id., op. cit., livre XII, p. 405-409.

428. Ibid., p. 144.

429. Grosrichard, Alain, « Présentation », in Rousseau, Jean-Jacques, Les Confessions, Paris, Flammarion, 2012 [1789], p. XI.

430. Gordon, Jane, et Roberts, Neil (éd.), « Creolizing Rousseau », volume spécial, CLR James Journal, vol. 15, n° 1, 2009 ; Gordon, Jane, Creolizing Political Theory : Reading Rousseau Through Fanon, New York, Fordham University, 2014.

431. Klausen, Jimmy Casas, Fugitive Rousseau : Slavery, Primitivism and Political Freedom, New York, Fordham University Press, 2014.

432. Rousseau, Jean-Jacques, Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, Paris, Librio, 2018 [1755], p. 55.

433. Thoreau, Henry D., « Walden », in Walden and Civil Disobedience, New York, Penguin Classics, 1983 [1854], p. 44-382.

434. Ibid., p. 197-198.

435. Worster, Donald, Les Pionniers de l'écologie, trad. J.-P. Denis, Paris, Sang de la Terre, 2009, p. 104.

436. Buell, Lawrence, The Environmental Imagination : Thoreau, Nature Writing, and the Formation of American Culture, Londres, The Belknap Press of Harvard University Press, 1995.

437. Thoreau, Henry D., « L'esclavage dans le Massachusetts » [1854], in Frederick Douglass, Henry David Thoreau, De l'esclavage en Amérique, trad. et éd. F. Specq, Paris, Édition Rue d'Ulm, 2006, p. 70.

438. Cain, William E., « Henry David Thoreau, 1817-1862 : A brief biography », in Cain, William (éd.), A Historical Guide to Henry David Thoreau, Oxford, Oxford University Press, 2000, p. 12.

439. Réseau mis en place pour faciliter les échappées des esclaves aux États-Unis.

440. Reynolds, David, John Brown : The Man Who Killed Slavery, Sparked the Civil War, and Seeded Civil Rights, New York, Alfred A. Knopf, 2005.

441. Meyer, Michael, « Thoreau and Black emigration », American Literature : A Journal of Literary, History, Criticism and Bibliography, vol. 53, n° 3, Durham, Duke University Press, novembre 1981, p. 380-396.

442. Thoreau, Henry D., « Walden », op. cit., p. 217.

443. Ballagh, J. C., White Servitude in the Colony of Virginia : A Study of the System of Indentured Labor in the American Colonies, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1895.

444. Bode, Carl (éd.), Collected Poems of Henry Thoreau, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1965, p. 198.

445. Thoreau, Henry D., « Walden », op. cit., p. 389.

446. Ibid., p. 252-253.

447. Bode, Carl (éd.), Collected Poems of Henry Thoreau, op. cit., p. 198.

448. Thoreau, Henry D., « L'esclavage dans le Massachusetts », op. cit., p. 72.

449. Meyer, Michael, « Introduction », in Thoreau, Henry D., Walden and Civil Disobedience, op. cit., p. 26.

450. Ibid., p. 10.

451. Thoreau, Henry D., « Walden », op. cit., p. 406-407.

452. Foster, David R., Thoreau's Country, Journey Through a Transformed Landscape, Cambridge, Harvard University Press, 1999.

453. Lemire, Elise, Black Walden : Slavery and Its Aftermath in Concord, Massachusetts, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2009.

454. Petrulionis, Sandra Harbert, To Set This World Right : The Antislavery Movement in Thoreau's Concord, Londres, Cornell University Press, 2008, p. 7.

455. Ibid., p. 41.

456. Heyrick, Elizabeth, Immediate not Gradual Emancipation, or, an Inquiry Into the Shortest, Safest, and Most Effectual Means of Getting Rid of West Indian Slavery, Londres, J. Hatchard and Son, 1824, p. 4-5.

457. Hochschild, Adam, Bury the Chains : The British Struggle to Abolish Slavery, New York, Macmillan, 2005, p. 324-328.

458. Gouges, Olympe de, L'Esclavage des Noirs, ou l'Heureux Naufrage, Paris, Veuve Duchesne, veuve Bailly et les marchands de nouveautés, 1792 ; Beecher Stowe, Harriet, La Case de l'oncle Tom, op. cit.

459. Veenendaal, Wouter, Oostindie, Gert, et Ferdinand, Malcom, « A global comparison of non-sovereign island territories : The search for "true equality" », Island Studies Journal, vol. 14, n° 2, 2019 ; Bonilla, Yarimar, Non-Sovereign Futures, Chicago, University of Chicago Press, 2015.

460. Mbembe, Achille, « Qu'est-ce que la pensée postcoloniale ? » (Entretien), Esprit, vol. 12, Paris, Éditions Esprit, 2006, p. 117-133.

461. Brisson, Thomas, Décentrer l'Occident : les intellectuels postcoloniaux chinois, arabes et indiens, et la critique de la modernité, Paris, La Découverte, 2018.

462. Renault, Matthieu, Frantz Fanon : de l'anticolonialisme à la critique postcoloniale, Paris, Éditions Amsterdam, 2011 ; Spivak, Gayatri Chakravorty, Les subalternes peuvent-elles parler ?, trad. J. Vidal, Paris, Éditions Amsterdam, 2009 [1988].

463. Quijano, Aníbal, « Coloniality and modernity/rationality », in Mignolo, Walter, D., et Escobar, Arturo (éd.), Globalization and the Decolonial Option, Londres, Routledge, 2010, p. 25.

464. Ibid., p. 31.

465. Maldonado-Torres, Nelson, « On the coloniality of being : Contributions to the development of a concept », in Mignolo, Walter, D., et Escobar, Arturo (éd.), Globalization and the Decolonial Option, op. cit., p. 94-124.

466. Lander, Edgardo, « Eurocentrism, modern knowledges and the "Natural order of global capital" », Nepantla. Views from South, vol. 3, n° 2, 2002, Durham, Duke University Press, p. 245-268.

467. Vergès, Françoise, Un féminisme décolonial, Paris, La Fabrique, 2019, p. 20.

468. Césaire, Aimé, Discours sur le colonialisme, op. cit., p. 23-24, voir « Prologue », p. 34.

469. Sankara, Thomas, La Liberté contre le destin, présenté par B. Jaffré, Paris, Syllepse, 2017, p. 179-194.

470. Noël-Ferdinand, Malik, « La mangrove de l'Achéron Caraïbe dans Omeros de Derek Walcott et Moi, laminaire d'Aimé Césaire », Comparatisme en Sorbonne, vol. 6, 2015.

471. Saïd, Edward, Culture et impérialisme, trad. P. Chemla, Paris, Fayard, 2000, p. 40-70.

472. Escobar, Arturo, « Worlds and knowledges otherwise : The latin american modernity/coloniality research », in Mignolo, Walter, D., et Escobar, Arturo (éd.), Globalization and the Decolonial Option, op. cit., p. 33-64 ; Alimonda, Héctor, Toro Perez, Catalina, et Martín, Facundo (éd.), Ecología política latinoamericana. Pensamiento crítico, diferencia latinoamericana y rearticulación epistémica, vol. 1, Buenos Aires, Clasco, 2017.

473. « Principles of environmental justice », Washington DC, 1991, https://www.ejnet.org/ej/principles.html

474. Hare, Nathan, « Black Ecology », op. cit., p. 8.

475. Pulido, Laura, « Geographies of race and ethnicity II : Environmental racism, racial capitalism and state-sanctioned violence », Progress in Human Geography, vol. 41, n° 4, 2016, p. 524-533.

476. Jones, Terry, « Apartheid ecology in America : On building the segragated society », Black World, vol. XXIV, n° 7, mai 1975, p. 4-17.

477. Pour la France, voir McAvay, Haley, « How durable are ethnoracial segregation and spatial disadvantage ? Intergenerational contextual mobility in France », Demography, vol. 55, n° 4, 2018, p. 1507-1545.

478. Hare, Nathan, « Black Ecology », op. cit., p. 2-8 ; Guha, Ramachandra, et Martinez-Alier, Juan, « L'environnementalisme des riches », in Hache, Émilie (éd.), Écologie politique…, op. cit., p. 51-65 ; Davis, Mike, Le Pire des mondes possibles, de l'explosion urbaine au bidonville global, trad. J. Mailhos, Paris, La Découverte, 2006.

479. Bullard, Robert, Dumping in Dixie : Race, Class and Environmental Quality, Boulder, Westview Press, 2000, p. 98 ; Cole, Luke, et Foster, Sheila, From the Ground Up, Environmental Racism and the Rise of the Environmental Justice Movement, New York University Press, 2001.

480. Devaux, Robert J., They Called Us Brigands. The Saga of St. Lucia's Freedom Fighters, Sainte-Lucie, Optimum Printers Ltd, 1997.

481. Plumwood, Val, « Decolonizing relationships with nature », in Adams, William, et Mulligan, Martin (éd.), op. cit., p. 67-71.

482. Selon l'historien David Geggus, le terme « Quisqueya » couramment présenté comme l'autre nom taïno d'Ayiti serait une invention sans preuve de Peter Martyr en 1516. Aujourd'hui, le recours plus courant à ce terme par les habitants de la République dominicaine pour désigner spécifiquement cette partie de l'île serait une réactivation politique de cette erreur à la suite de leur invasion par Haïti en 1822. Geggus, David, « The naming of Haiti », New West Indian Guide, vol. 71, n° 1-2, 1997, p. 43-68.

483. Lovelock, James, Gaia…, op. cit.

484. Latour, Bruno, Face à Gaia…, op. cit. ; Stengers, Isabelle, Au temps des catastrophes : résister à la barbarie qui vient, Paris, La Découverte, 2013.

485. Pour une cartographie de ces conflits, voir l'atlas global de la justice environnementale à https://ejatlas.org ; et Temper, Leah, et al., « The global environmental justice atlas (EJAtlas) : Ecological distribution conflicts as forces for sustainability », Sustainability Science, vol. 13, n° 3, 2018, p. 513-584.

486. Martin, Nastassja, Les Âmes sauvages : face à l'Occident, la résistance d'un peuple d'Alaska, Paris, La Découverte, 2016.

487. Massol, A., et al., « Bosque Del Pueblo, Puerto Rico. How a fight to stop a mine ended up changing forest policy from the bottom up », Policy that

Works for Forest and People, n° 12, Londres, International Institute for Environment and Development, 2006.

488. Glowczewski, Barbara, Rêves en colère : avec les Aborigènes australiens, Paris, Pocket, 2016.

489. Castillo, Manuel, et Strekker, Amy (éd.), Heritage and Rights of Indigenous Peoples, Leyde, Leiden University Press, 2017.

490. White, Monica, Freedom Farmers : Agricultural Resistance and the Black Freedom Movement, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2019.

491. Wells, Christopher (éd.), Environmental Justice in Postwar America : A Documentary Reader, Seattle, University of Washington Press, 2018.

492. Hache, Émilie (éd.), Reclaim…, op. cit. ; Margai, Florence, Environmental Health Hazards and Sociale Justice : Geographical Perspective on Race and Class Disparities, Hoboken, Taylor & Francis, 2012 ; Molinier, Pascale, Laugier, Sandra, et Falquet, Jules (éd.), Genre et environnement : nouvelles menaces et nouvelles analyses au Nord et au Sud, Paris, L'Harmattan, 2015.

493. Shiva, Vandana, Staying Alive : Women, Ecology and Development, Londres, Zedbooks, 1988.

494. Harris, Melanie L., « Ecowomanism : Black women, religion, and the environment », in The Black Scholar, vol. 46, n° 3, 2016, p. 27-49 ; Smith, Pamela A., « Green lap, brown embrace, blue body : The ecospirituality of Alice Walker », CrossCurrents, vol. 48, n° 4, 1998/99, p. 471-487 ; Riley, Shamara Shantu, « Ecology is a Sistah's issue too », in Gottlieb, Roger (éd.), Liberating Faith : Religious Voices for Justice, Peace, and Ecological Wisdom, Lanham, Roman & Littlefield, 2003, p. 412-427.

495. Gervais, Mathieu, « Le rural, espace d'émergence d'un paradigme militant décolonial », Mouvements, 2015/4, n° 84, p. 73-81.

496. Vidalou, Jean-Baptiste, Être forêts. Habiter des territoires en lutte, Paris, La Découverte, 2017, p. 14.

497. Hecht, Gabrielle, Uranium africain…, op. cit.

498. L'expression « colonialisme toxique » vient de Jim Puckett du Basel Action Network (https://www.ban.org) ; Pratt, Laura A., « Decreasing dirty dumping ? A reevaluation of toxic waste colonialism and the global management of transboundary hazardous waste », William & Mary Environmental Law and Policy Review, vol. 35, n° 2, 2011, p. 581-623 ; Dorceta, Taylor, Toxic Communities…, op. cit. ; Ikashato, Frères de la côte : mémoire en défense des pirates somaliens, traqués par toutes les puissances du monde, Montreuil, L'Insomniaque, 2016.

499. Schneiter, Élisabeth, Les Héros de l'environnement, Paris, Seuil, 2018.

500. Fanon, Frantz, Peau noire, masques blancs, op. cit., p. 225.

501. Serres, Michel, Le Contrat naturel, op. cit.

502. Voir chapitre 5.

503. Daget, Serge, Répertoire des expéditions négrières françaises à la traite illégale (1814-1850), Nantes, Comité nantais d'études en sciences humaines, 1988, p. 134-135.

504. Dabydeen, David, Turner : New and Selected Poems, Leeds, Peepal Tree Press, 2010 ; Nourbese Philip, M., Zong !, Middletown, Wesleyan University Press, 2008.

505. Du Tertre, Histoire générale des Antilles…, op. cit., tome II, p. 526, langage modifié par l'auteur.

506. Hervieu-Léger, Danièle, et Hervieu, Bertrand, Le Retour à la nature, au fond de la forêt… l'État, La Tour-d'Aigues, Éditions de l'Aube, 2005.

507. Voir, par exemple, Fukuoka, Masanobu, La Voie du retour à la nature, théorie et pratiques pour une philosophie verte, trad. A. Davaut, Paris, Le Courrier du Livre, 2005.

508. Zimmer Bradley, Marion, La Vague montante, Neuvy-en-Champagne, Le Passager clandestin, 2013 [1955].

509. Kass, Morgan, Les 100, trad. F. Le Roy, Paris, R. Laffont, 2014.

510. Scott-Heron, Gil, « Whitey on the Moon », in A New Black Poet : Small Talk at 125th and Lennox, op. cit.

511. Sankara, Thomas, « Sauver l'arbre, l'environnement et la vie tout court », discours de Thomas Sankara le 5 février 1986, à l'occasion de la 1re conférence SILVA à Paris au sujet de l'avenir de l'arbre et de la forêt en Europe et en Afrique sèche.

512. Serres, Michel, Le Contrat naturel, op. cit., p. 67.

513. Cronon, William, « The trouble with wilderness ; or Getting back to the wrong nature », in Cronon, William (éd.), Uncommon Ground, op. cit., p. 69-90.

514. Maris, Virginie, « Back to the Holocene – a conceptual, and possibly practical, return to a nature not intended for humans », in Hamilton, C., Bonneuil, C., et Gemenne, F. (éd.), The Anthropocene and the Global Environmental Crisis : Rethinking Modernity in a New Epoch, New York, Routledge, 2015, p. 123-133.

515. Latour, Bruno, Où atterrir ? Comment s'orienter en politique, Paris, La Découverte, 2017, p. 128, 54, 58-59 et 105.

516. Defoe, Daniel, Robinson Crusoe, New York, Oxford University Press, 2007 [1719], p. 31-36.

517. Spence, Mark David, Dispossessing the Wilderness, Indian Removal and the Making of the National Parks, Oxford, Oxford University Press, 2000 ; Guha, Ramachandra, « Radical American environmentalism and wilderness preservation : A third world critique », Environmental Ethics, vol. 11, n° 1, 1989, p. 71-83 ; Neumann, Roderick, Imposing Wilderness in Africa, Berkeley, University of California Press, 2008 ; McDermott, David, From Enslavement to Environmentalism : Politics on the South African Frontier, Seattle, University of Washington Press & Weather Press, 2006 ; Gissibl, Bernhard, The Nature of German Imperialism : Conservation and the Politics of Wildlife in Colonial East Africa, New York, Berghan Books, 2016.

518. Nelson, Robert H., « Environmental colonialism, “saving” Africa from Africans », op. cit.

519. Lalance, Pierre, Mururoa. Retour à la nature, Paris, Orphys, 2005, p. 3.

520. Neyrat, Frédéric, La Part inconstructible de la Terre : critique du géoconstructivisme, Paris, Seuil, 2016.

521. Bonacci, Giulia, Exodus ! L’histoire des Rastafariens en Éthiopie, Paris, Scali, 2007.

522. Fyfe, Christopher, A History of Sierra Leone, Londres, Oxford University Press, 1968 ; Beyan, Amos J., The American Colonization Society and the Creation of the Liberian State, a Historical Perspective (1822-1900), Londres, University Press of America, 1991.

523. Du Bois, W. E. B., « Back to Africa », Century Magazine, vol. 150, n° 4, New York, The Century Company, 1923.

524. Césaire, Aimé, Cahier d’un retour au pays natal, op. cit., p. 62.

525. potomitan.info/bibliographie/pepin/litterature2.php#top

Là réside notre désaccord avec l’écrivain guadeloupéen Ernest Pépin qui, « osant une bouta

526. Fanon, Frantz, Peau noire, masques blancs, op. cit., p. 225.

527. Di Chiro, Giovanna, « Ramener l’écologie à la maison », in Hache, Émilie (éd.), De l’univers clos au monde infini, op. cit., p. 191-220.

528. Voir Ndiaye, Pap, La Condition noire…, op. cit.

529. Bentouhami-Molino, Hourya, Race, cultures, identités : une approche féministe et postcoloniale, Presses universitaires de France, 2015.

530. Bruchon, Yves, Handicap et citoyenneté : quand le handicap interroge le politique, Paris, L’Harmattan, 2013 ; Puisieux, Charlotte, « L’a-normalité : une prison ou une échappée ? », in Brogan, Una, Clément, Jérémie, Jeusette, Julien, et Michailidou, Paraskevi (éd.), op. cit., p. 121-132.

531. Carson, Rachel, Silent Spring, op. cit.

de », suggéra que « Césaire ne veut pas (ne peut pas) sortir du bateau négrier », mésestimant la radicalité du geste de Césaire qui transforme le navire négrier en navire-monde : Pépin, Ernest, « L'espace dans la littérature

532. Ce sont ces communautés que révèle Linda Nash dans son histoire du « ecological body » (corps écologique) en Californie. Voir : Nash, Linda, Inescapable Ecologies : A History of Environment, Disease, and Knowledge, Berkeley, University of California Press, 2006 ; Petryna, Adriana, Life Exposed : Biological Citizens after Chernobyl, Princeton, Princeton University Press, 2002.

533. Pelluchon, Corine, Les Nourritures : philosophie du corps politique, Paris, Seuil, 2015.

534. Irvin Painter, Nell, The History of White People, op. cit.

535. Merchant, Carolyn, Ecological Revolutions…, op. cit., p. 23 ; Eaubonne, Françoise d', Le Féminisme ou la mort, Paris, Pierre Horay, 1974, p. 221.

536. Spensky, Martine (éd.), Le Contrôle du corps des femmes dans les empires coloniaux…, op. cit.

537. Altink, Henrice, Representations of Slave Women in Discourses on Slavery and Abolition, 1780-1838, New York, Routledge, 2007.

538. Vergès, Françoise, Le Ventre des femmes : capitalisme, racialisation, féminisme, Paris, Albin Michel, 2017 ; Paris, Myriam, « Un féminisme anticolonial : l'union des femmes de La Réunion (1946-1981) », Mouvements, vol. 91, n° 3, 2017, p. 141-149.

539. Pilkington, Doris, Le Chemin de la liberté : l'odyssée de trois jeunes Aborigènes, trad. D. Cécile, Paris, Éditions Autrement, 2003.

540. Andrews, George R., Afro-Latin America, 1800-2000, New York, Oxford University Press, 2004, p. 56-57.

541. Condé, Maryse, En attendant la montée des eaux, Paris, J.-C. Lattès, 2010.

542. Daly, Mary, Gyn/ecology : The Metaethics of Radical Feminism, Boston, Beacon Press, 1990.

543. Mbembe, Achille, Politiques de l'inimitié, op. cit., p. 122-127 ; Dorlin, Elsa, Se défendre : une philosophie de la violence, Paris, La Découverte, 2017.

544. Fanon, Frantz, Peau noire, masques blancs, op. cit., p. 223.

545. Sméralda, Juliette, Peau noire, cheveu crépu : l'histoire d'une aliénation, Pointe-à-Pitre, Éditions Jasor, 2006 ; Tate, Shirley Anne, Skin Bleaching in Black Atlantic Zones : Shade Shifters, Londres, Palgrave Macmillan, 2016.

546. Taylor, Dorceta E., « Women of color, environmental justice, and ecofeminism », in Warren, Karen J., et Erkal, Nisvan, Ecofeminism : Women, Culture, Nature, Bloomington, Indiana University Press, 1997, p. 38-81.

antillaise », Potomitan, le 2 septembre 1999, http://www.

547. Næss, Arne, Ecology, Community and Lifestyle, trad. D. Rothenberg, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 103.

548. Césaire, Aimé, Et les chiens se taisaient, Paris, Présence Africaine, 1997 [1956], p. 13.

549. Stoner, Allen, et al., « Abundance and population structure of queen conch inside and outside a marine protected area : Repeat surveys show significant declines », Marine Ecology Progress Series, vol. 460, 2012, p. 101-114.

550. Bateson, Charles, The Convict Ships 1787-1868, Sydney, Library of Australian History, 1988 [1959], p. 171.

551. Depuis les bases de données : « Voyages : The trans-atlantic slave trade database », Emory University, 2019, https://www.slavevoyages.org, au 1er juin 2019 ; Lund, Judith, et Smith, Tim, « Whaling history database », New Bedford Whaling Museum and Mystic Seaport Museum, 2019, https://whalinghistory.org, au 1er Juin 2019.

552. Henning S., et al., « Livestock longshadow, environmental issues and options », FAO, 2006, p. XXI-XXII.

553. Gerber, P., et al., « Tackling climate change through livestock : A global assessment of emissions and mitigation opportunities », FAO, 2014, p. 15.

554. Adams, Carol J., La Politique sexuelle de la viande : une théorie critique féministe végétarienne, trad. D. Petitclerc, Paris, L'Âge d'Homme, 2015.

555. Plumwood, Val, Feminism and the Mastery of Nature, Londres, Routledge, 1993, p. 41-68 ; Serres, Michel, Le Contrat naturel, op. cit., p. 69 ; pour un usage de la métaphore de la Shoah voir Patterson, Charles, Un éternel Treblinka, trad. D. Letellier, Paris, Calmann-Lévy, 2007.

556. Voir Jeangène Vilmer, Jean-Baptiste, Éthique animale, Paris, Presses universitaires de France, 2018 [2011], p. 40-53 ; Pelluchon, Corine, Manifeste animaliste : politiser la cause animale, Paris, Alma éditeur, 2017.

557. Spiegel, Marjorie, The Dreaded Comparison : Human and Animal Slavery, New York, Mirror Books, 1996.

558. Singer, Peter, La Libération animale, trad. L. Rousselle, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2012 [1975] ; Francione, Gary L., Animals as Persons : Essays on the Abolition of Animal Exploitation, New York, Columbia University Press, 2018.

559. Voir Bilé, Serge, et Audifac, Ignace, Singe : les dangers de la bananisation des esprits, Paris, Dagan Éditions, 2013.

560. Wekker, Gloria, White Innocence : Paradoxes of Colonialism and Race, Durham, Duke University Press, 2016, p. 139-167.

561. Runstedtler, Theresa, Jack Johnson, Rebel Sojourner : Boxing in the Shadow of the Global Color Line, Berkeley, University of California Press,

2012.

562. Noah, Trevor, Born a Crime : Stories from a South African Childhood, New York, Spiegel & Grau, 2016.

563. Peytraud, Lucien, L’Esclavage aux Antilles françaises avant 1789 d’après des documents inédits des archives coloniales. Thèse présentée à la Faculté des lettres de Paris, Paris, Hachette, 1897, p. 342-343.

564. Gilliam Jr., Franklin, Jr., et Iyengar, Shanto, « Super-predators or victims of societal neglect ? », in Callaghan, Karen, et Schnell, Frauke (éd.), Framing American Politics, Pittsburg, University of Pittsburg Press, 2005, p. 148-167.

565. Hage, Ghassan, Le Loup et le musulman, trad. L. Blanchard, Marseille, Wildproject, 2017.

566. Bancel, Nicolas, David, Thomas, et Thomas, Dominic (éd.), L’Invention de la race : des représentations scientifiques aux exhibitions populaires, Paris, La Découverte, 2014, p. 205-339 ; Blanckaert, Claude (éd.), La Vénus hottentote : entre Barnum et Muséum, Paris, Muséum d’histoire naturelle, 2013 ; Blanchard, Pascal, Boëstch, Gilles, et Snoep, Jacomijn Nanette, Exhibitions : l’invention du sauvage, Paris, Musée du Quai Branly, 2011.

567. Bolis, Angela, « Après 136 ans, le crâne de l’insurgé kanak Ataï rendu aux siens », Le Monde, 29 août 2014, https://www.lemonde.fr/societe/article/2014/08/29/le-crane-de-l-insurge-atai-retourne-aux-mains-de-ses-descendants-kanaks_4478873_3224.html ; Dousset-Leenhardt, Roselène, Terre natale, terre d’exil, Paris, Maisonneuve & Larose, 1976.

568. Conklin, Alice K., Exposer l’humanité : race, ethnologie & empire en France, 1850-1950, trad. A. Larcher-Goscha, Paris, Muséum d’histoire naturelle, 2015 ; Cadot, Laure, En chair et en os : le cadavre au musée. Valeurs, statuts, et enjeux de la conservation des dépouilles humaines patrimonialisées, Paris, École du Louvre, 2009 ; Arndt, Lotte, « Corps sans repos, voix en errance : moulages raciaux et masques surmodelés dans des collections muséales et des interventions artistiques, en France et en Allemagne », REVUE Asylon(s), n° 15, février 2018, « Politique du corps (post)colonial », http://www.reseau-terra.eu/article1405.html

569. Lewis, John, Allen, James, Litwack, Leon F., et Als, Hilton, Without Sanctuary : Lynching Photography in America, Santa Fe, Twin Palms, 2000.

570. Molina, Miquel, « More notes on the Verreaux brothers », Pula : Botswana Journal of African Studies, vol. 16, n° 1, 2002, p. 30-36 ; Westerman, Frank, El Negro et moi, trad. D. Losmann, Paris, C. Bourgois, 2006.

571. Murphy, Brian Michael, « Banyoles loves you, El Negro don’t go : Affect, commodities and the repatriation of El Negro », thèse de master, Ohio State

University, p. 31 ; Davis, Caitlin, The Return of El Negro : The Compelling Story of Africa's Unknown Soldier, Londres, Viking, 2003.

572. Hodges, Craig, et Fanning, Rory, A Long Shot : The Triumph and Struggle of an NBA Freedom Fighter, Chicago, 2017.

573. Bancel, Nicolas, Blanchard, Pascal, Boëtsch, Gilles, Deroo, Éric, et Lemaire, Sandrine (dir.), Zoos humains et exhibitions coloniales, 150 ans d'inventions de l'Autre, Paris, La Découverte, 2011.

574. Stevenson, Bryan, « Confronting mass imprisonment and restoring fairness to collateral review of criminal cases », Harvard Civil Right, Civil Liberty Law Review, vol. 41, 339, 2006 ; Davis, Angela, La prison est-elle obsolète ?, trad. N. Perronny, Vauvert, Au diable vauvert, 2014, p. 25-46 ; Fassin, Didier, L'Ombre du monde : une anthropologie de la condition carcérale, Paris, Seuil, 2015, p. 111-153 ; Wacquant, Loïc, « De l'esclavage à l'incarcération de masse », in Weil, Patrick, et Dufoix, Stéphane, (éd.), L'Esclavage, la colonisation et après…, Paris, Presses universitaires de France, 2005, p. 247-273.

575. Fassin, Didier, L'Ombre du monde…, op. cit., p. 116 ; Walmsey, Roy, « World prison population list », Londres, Institute for Criminal Policy Research, 2018, p. 1-19, http://www.prisonstudies.org/sites/default/files/resources/downloads/wppl_12.pdf

576. Traoré, Assa, et Lasganerie, Geoffroy de, Le Combat Adama, Paris, Stock, 2019.

577. Plumwood, Val, « Human vulnerability and the experience of being prey », Quadrant, vol. 39, n° 3, mars 1995, p. 29-34 ; id., The Eye of the Crocodile, présenté par L. Shannon, Canberra, The Australian National University Press, 2012.

578. Hughley, D. L., et Moe, Doug, How Not to Get Shot and Other Advice from White People, New York, William Morrow, 2018.

579. « Enquête sur l'accès aux droits. Volume 1, Relations police/population : le cas de contrôles d'identité », Défenseur des droits, 2017.

580. Miano, Léonora (éd.), Marianne et le garçon noir, Paris, Pauvert, 2017.

581. UNDOC, « Global study on homicide : Gender-related killing of women and girls », Vienne, Nations unies, 2018 ; Falquet, Jules, Pax Neoliberalia, perspectives féministes sur (la réorganisation de) la violence, Donnemarie-Dontilly, Éditions iXe, 2017.

582. Voir le « projet crocodiles » de Juliette Boutant et Thomas Mathieu sur le harcèlement et le sexisme ordinaires : https://projetcrocodiles.tumblr.com

583. Germain, Félix, et Larcher, Silyane (éd.), Black French Women and the Struggle for Equality (1848-2016), Lincoln, University of Nebraska Press, 2018.

584. Eldridge, Cleaver, Un noir à l'ombre, trad. J.-M. Jasienko, Paris, Seuil, 1969, p. 18-21.

585. Maathai, Wangari, Celle qui plante les arbres, trad. I. Taudière, Paris, Éditions Héloïse d'Ormesson, 2007, p. 100.

586. Spiegel, Marjorie, The Dreaded Comparison…, op. cit., p. 107.

587. Tomkins, Stephen Michael, William Wilberforce : A Biography, Oxford, Lion, 2007, p. 155 et 207.

588. Voir l'engagement de Daniel Pauly contre la surpêche dans Grémillet, David, Daniel Pauly : un océan de combats, Marseille, Wildproject, 2019.

589. Harper, Breeze A. (éd.), Sistah Vegan : Black Female Vegans Speak on Food, Identity, Health, and Society, New York, Lantern Books, 2010 ; voir http://sistahvegan.com

590. Dunbar, Paul Laurence, The Complete Poems of Laurence Dunbar, New York, Dood Mead & Co., 1915, p. 102 ; Angelou, Maya, The Complete Collected Poems of Maya Angelou, New York, Random House, 1994, p. 194.

591. Latour, Bruno, Politiques de la nature : comment faire entrer les sciences en démocratie, Paris, La Découverte, 1999, p. 122, je souligne.

592. Haraway, Donna, Staying with the Trouble : Making Kin in the Chthulucene, Londres, Duke University Press, 2016, p. 9-29.

593. Kymlicka, Will, et Donaldson, Sue, Zoopolis : une théorie politique des droits des animaux, trad. P. Madelin, Paris, Alma éditeur, 2016.

594. Maris, Virginie, La Part sauvage du monde, Paris, Seuil, 2018.

595. Few, Martha, et Tortorici, Zeb (éd.), Centering Animals in Latin American History, Durham, Duke University, 2013.

596. Pour d'autres exemples d'alliances interespèces contre le Plantationocène, voir Beilin, Katarzyna Olga, et Suryanarayanan, Sainath, « The war between amaranth and soy : Interspecies resistance to transgenic soy agriculture in Argentina », Environmental Humanities, vol. 9, n° 2, 2017, p. 204-229 ; Balaud, Léna, et Chopot, Antoine, « Suivre la forêt. Une entente terrestre de l'action politique », Terrestres, n° 2, 15 novembre 2018.

597. Few, Martha, et Tortorici, Zeb (éd.), Centering Animals in Latin American History, op. cit., p. 6.

598. Crosby, Alfred, The Columbian Exchange, Biological and Cultural Consequences of 1492, Westport, Greenwood Publishing Company, 1972.

599. Latour, Bruno, Politiques de la nature…, op. cit., p. 47.

600. Du Tertre, Histoire générale des Antilles…, op. cit., tome I, p. 81.

601. Du Tertre, Histoire générale des Antilles…, op. cit., tome II, p. 344.

602. McNeill, John R., Mosquito Empire, New York, Cambridge University Press, 2010, p. 123-135.

603. Carpentier, Alejo, Le Royaume de ce monde, Paris, Gallimard, 1954, p. 51-52.

604. Un exemple de la notion de diplomatie avec les loups : Morizot, Jean-Baptiste, Les Diplomates : cohabiter avec les loups sur une autre carte du vivant, Marseille, Wildproject, 2016.

605. Du Tertre, Histoire générale des Antilles…, op. cit., tome I, p. 105.

606. Delawarde, Jean-Baptiste, Les Défricheurs…, op. cit., p. 24-25.

607. The United Nation Refugee Agency (UNHCR), « Refugees/migrants emergency response – Mediterranean », chiffres datant du 18 mars 2019, https://data2.unhcr.org/en/situations/mediterranean

608. Finger, Sarah, « Bétaillères maritimes : à Sète, l'arche de nausée », Libération, 23 décembre 2018, https://www.liberation.fr/france/2018/12/23/betailleres-maritimes-a-sete-l-arche-de-nausee_1699490

609. Adams, William, et Mulligan, Martin (éd.), Decolonizing Nature…, op. cit.

610. Keucheyan, Razmig, La nature est un champ de bataille…, op. cit.

611. Descola, Philippe, Par-delà nature et culture, op. cit., p. 19-57.

612. Næss, Arne, Ecology…, op. cit., p. 99.

613. Allewaert, Monique, Ariel's Ecology : Plantation, Personhood and Colonialism in the American Tropics, Minneapolis, University of Minneapolis Press, 2013.

614. Butler, Judith, Trouble dans le genre : le féminisme et la subversion de l'identité, trad. C. Kraus, Paris, La Découverte, 2016.

615. Bhabha, Homi, Les Lieux de la culture : une théorie postcoloniale, trad. F. Bouillot, Paris, Payot, 2007.

616. Chamoiseau, Patrick, et Glissant, Édouard, L'Intraitable Beauté du monde…, op. cit., p. 33.

617. Glissant, Édouard, Traité du Tout-monde : Poétique IV, op. cit., p. 226-233.

618. Chamoiseau, Patrick, « Plaidoyer pour un projet global autour du biologique », in Boutrin, Louis (éd.), La Tribune des Antilles, n° 23, Fort-de-France, Éditions La Tribune des Antilles, juin 2000, p. 19-25.

619. Glissant, Édouard, Traité du Tout-Monde : Poétique IV, op. cit., p. 13-26.

620. Haraway, Donna, Staying with the Trouble…, op. cit. ; id., Manifeste cyborg et autres essais, in Allard, Laurence, Gardey, Delphine, et Magnan, Nathalie (éd.), Paris, Éditions Exils, 2007.

621. Walker, Alice, « Everything is a human being », in Living by the Word…, op. cit., p. 139-152 ; Angelou, Maya, « On the pulse of morning », in The Complete Collected Poems of Maya Angelou, op. cit., p. 269-270.

622. Dorismond, Édelyn, L'Ère du métissage. Variations sur la créolisation : politique, éthique et philosophie de la diversalité, Paris, Anibwe, 2013 ; Luste Boulbina, Seloua, « La créolisation est-elle une décolonisation ? Poétique et politique », Rue Descartes, vol. 2, n° 81, Paris, Presses universitaires de France, 2014, p. 6-23.

623. Haraway, Donna, Manifeste cyborg et autres essais, op. cit.

624. Viveiros de Castro, Eduardo, The Relative Native…, op. cit. ; Baschet, Jérôme, La Rébellion zapatiste, Paris, Flammarion, 2019, p. 298-311.

625. Gardiner, Stephen, A Perfect Storm : The Ethical Tragedy of Climate Change, New York, Oxford University Press, 2011, p. 32-41.

626. Pelluchon, Corine, Éthique de la considération, Paris, Seuil, 2018, p. 107-110.

627. Cabanes, Valérie, Un nouveau droit pour la Terre : pour en finir avec l'écocide, Paris, Seuil, 2016.

628. Bullard, Robert, Dumping in Dixie…, op. cit., p. 98.

629. Laigle, Lydie, et Moreau, Sophie, Justice et environnement : les citoyens interpellent le politique, Paris, Infolio, 2018, p. 115-125 ; Blanchon, David, Gardin, Jean, et Moreau, Sophie (éd.), Justice et injustices environnementales, Nanterre, Presses universitaires de Paris-Ouest, 2012.

630. Lapointe, Dominique, et Gagnon, Christiane, « À l'ombre des parcs : la conservation comme enjeu de justice environnementale pour les communautés locales ? », in Blanchon, David, Gardin, Jean, et Moreau, Sophie (éd.), op. cit., p. 149-169.

631. Agarwal, Anil, et Narain, Sunita, « Le réchauffement climatique dans un monde inégalitaire. Un cas de colonialisme environnemental », in Bourg, Dominique, et Fragnière, Augustin (éd.), La Pensée écologique : une anthologie, op. cit., p. 761-772 ; Martinez-Alier, Juan, The Environmentalism of the Poor : A Study of Ecological Conflicts and Valuation, Cheltenham, Edward Elgar Publishing, p. 233 ; Larrère, Catherine, « Qu'est-ce que la justice climatique ? », in Michelot, Agnès (éd.), Justice climatique/Climate justice. Enjeux et perspectives/Challenges and perspectives, Bruxelles, Bruylant, 2016, p. 5-18.

632. Bourban, Michel, Penser la justice climatique : devoirs et politiques, Paris, Presses universitaires de France, 2018 ; Godard, Olivier, La Justice climatique mondiale, Paris, La Découverte, 2015.

633. Dampha, Lang F., Afrique subsaharienne : mémoire, histoire et réparation, Paris, L'Harmattan, 2013 ; Etemad, Bouda, Crimes et réparations : l'Occident face à son passé colonial, Bruxelles, André Versaille éditeur, 2008 ; Tin, Louis-Georges (éd.), De l'esclavage aux réparations, les textes clés d'hier et d'aujourd'hui, Paris, Les Petits Matins, 2013.

634. Tin, Louis-Georges (éd.), De l'esclavage aux réparations…, op. cit., p. 11-12.

635. http://caricomreparations.org

636. https://ibw21.org/initiatives/national-african-american-reparations-commission/#naarc-members

637. Aimé Césaire, Nègre je suis, Nègre je resterai : entretien avec Françoise Vergès, Paris, Albin Michel, 2005, p. 38-42.

638. Convention des Nations unies sur l'imprescriptibilité des crimes de guerre et des crimes contre l'humanité ratifiée le 26 novembre 1968 ; Brennan, Fernne, et Packer, John (éd.), Colonialism, Slavery, Reparations and Trade : Remedying the Past ?, New York, Routledge, 2012.

639. Voir, en France, le programme de recherche ANR « Réparations, compensations et indemnités au titre de l'esclavage (Europe-Amériques-Afrique) (XIXe-XXIe siècles) » datant de 2015, coordonné par Myriam Cottias, https://repairs.hypotheses.org ; en Angleterre, les projets de la University College de Londres sur l'héritage de la propriété britannique d'esclaves humains de 2009 à 2015, https://www.ucl.ac.uk/lbs

640. Tin, Louis-Georges, Esclavage et réparations : comment faire face aux crimes de l'histoire…, Paris, Stock, 2013.

641. Rahier, Jean (éd.), Black Social Movements in Latin America : From Monocultural Mestizaje to Multiculturalism, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2012.

642. Nations unies, « 2015-2024, décennie internationale des personnes d'ascendance africaine », 13 décembre 2014, https://www.un.org/fr/events/africandescentdecade/index.shtml

643. Résolution du Parlement européen du 26 mars 2019 sur les droits fondamentaux des personnes d'ascendance africaine en Europe (2018/2899(RSP)).

644. Malsa, Garcin, L'Écologie ou la Passion du vivant, quarante ans d'écrits écologiques, Paris, L'Harmattan, 2008.

645. Savoy, Bénédicte, et Sarr, Felwine, Restituer le patrimoine africain, Paris, Philippe Rey-Seuil, 2019, p. 75.

646. Stengers, Isabelle, Au temps des catastrophes…, op. cit.

647. Glowczewski, Barbara, « Au cœur du soleil ardent : la catastrophe selon les Aborigènes », Communications, no 96, 2015, p. 53-96.

648. Taubira, Christiane, Nous habitons la Terre, Paris, Philippe Rey, 2017 ; Chamoiseau, Patrick, Frères migrants, Paris, Seuil, 2017.

649. Tassin, Étienne, « Philosophie /et/ politique de la migration », Raison publique, vol. 21, no 1, 2017, p. 197-215.

650. Césaire, Aimé, Discours sur le colonialisme, op. cit., p. 14 ; Gouges, Olympe de, « Femme, réveille-toi ». Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne, Paris, Gallimard, 2014 ; Wynter, Sylvia, « Unsettling the coloniality… », op. cit ; Derrida, Jacques, L'Animal que donc je suis, Paris, Éditions Galilée, 2006 ; Fontenay, Élisabeth de, Le Silence des bêtes : la philosophie à l'épreuve de l'animalité, Paris, Fayard, 1998.

651. Diagne, Souleymane Bachir, « Pour un universel, vraiment universel », in Achille Mbembe et Felwine Sarr (éd.), Écrire l'Afrique-Monde, Paris et Dakar, Philippe Rey/Jimsaan, 2017, p. 71-78.

652. Mudimbe, Valentin, The Invention of Africa, Bloomington, Indiana University Press, 1998.

653. Rodney, Walter, Et l'Europe sous-développa l'Afrique : analyse historique et politique du sous-développement, trad. C. Belvaude et S. Mbuup, Paris, Éditions Caribéennes, 1986 ; Dumont, René, L'Afrique noire est mal partie, op. cit., p. 19.

654. Diop, Cheikh Anta, Nations nègres et culture : de l'Antiquité nègre égyptienne aux problèmes culturels de l'Afrique noire d'aujourd'hui, Paris, Présence Africaine, 1992 [1954].

655. Ajari, Norman, La Dignité ou la mort…, op. cit., p. 203-230.

656. Ariese-Vandemeulebroucke, Csilla, The Social Museum in the Caribbean : Grassroots Heritage Initiatives and Community Engagement, Leyde, Sidestone Press, 2018.

I. Toutes les traductions sont de l'auteur, sauf indication contraire.

Découvrez Anthropocène
La terre en partage.

Créée en 2013 par Christophe Bonneuil,
« Anthropocène » interroge les enjeux écologiques
globaux et l'avenir de la planète, pour penser
ensemble ce nouvel âge.

Découvrez les autres titres de la collection sur
www.seuil.com

Et suivez-nous sur :